الثّقافة العربيّة وجائزة نوبل للآداب

محمد الهادي الطرابلسي

بحلول شهر أكتوبر من كلّ سنة، منذ سنة 1901 إلى اليوم، تتطلّع في العالم همم الأدباء والعلماء بل والساسة وصنّاع السلم أيضا، إلى جائزة نوبل ويحلمون بنيلها، كلّ في اختصاصه طامعا في أن يجد فيها تتويجا أدبيّا، ودعما ماديّا، تقديرا لجهوده، واعترافا بفضله، وإشادة بالثقافة التي يمثّلها، ورفعا لمكانة البلد الذي ينتمي إليه. فإذا أعلنت النتائج واحتفي بالفائزين فيها ملأت الدنيا أسماؤهم فانتشروا في الأرض تزدهي بتكريمهم محافل المعرفة وتشرف بهم منابر المحاضرة، وشغلت الناس أعمالهم فجدّدوا درسها وأعادوا نشرها وترجموا منها ما ترجموا واستلهموا ما استلهموا، واتّخذوها رموزا بارزة، وجعلوا منها أمثالا سائرة.

كوّنت جائزة نوبل سلطة رعاية للأدب والعلم، والاجتماع والسلم، طيلة القرن العشرين، وما زال فيضها مستمرّا بعده. ميّزت أعلاما ومجّدت أعمالا، عن استحقاق في الجملة بعيدا عن المحاباة في حدود قانونها الداخليّ الخاصّ واختياراتها في تصوّر الجودة والحكم بالتألّق.

و لا يمكن أن نقول إنّها لم تحرم مستحقّا بالتتويج في ميدانه إذ توجد كثير من الحالات كان القائمون عليها تصرّفوا فيها بغفلة أو تسرّع، لكنّ للجانها كثيرا من الذرائع تستطيع أن تتّقي بها سهام النقد كالموت يعجّل برحيل من يكون التفكير اتّجه إلى تكريمه، والأفضليّة تدعو إلى تأجيل من يؤمّل أن يصير في المستقبل أفضل، والتنويع في الثقافة يختار اعتماده في التوزيع.

وللّجان - بعد ذلك وقبله - اعتبارات ذاتيّة غير معلنة ولكنّها مفهومة. ومن عادة لجان نوبل ألاّ تردّ على ناقد، لأنّها تعمل بمبادرة فرديّة قُطريّة لخير الإنسانيّة في الأصل اكتسبت بها شرعيّة ثقافيّة لا بمساهمة أجنبيّة تلزم القائمين عليها بشرعيّة دوليّة.

ومن الطبيعيّ أن تتعلّق همّة العرب بجائزة نوبل للآداب وتتطلّع همم أعلامهم إلى التتويج بها وتطمع شعوبهم في الحصول عليها، نظرا إلى تطوّر الثقافة العربيّة في القرن العشرين وتسجيلها تقدّما ملحوظا إثر نهضة مشهودة عرفتها الشعوب العربيّة بعد عهود طويلة نعتت - في مبالغة - بالانحطاط. قد برّز في القرن العشرين من العرب، عشرات في الشعر والنثر. فهاتان من الصناعات التي حذقها العرب منذ القديم وجدّدوا صورتيهما حديثا موظّفين تراثا غنيّا، ومستلهمين قدرا لا بأس به من ثقافات أجنبيّة هضموها، مستفيدين مبدعين مضيفين.

و طال انتظارهم حتّى كلّلت جهودهم بالفوز بجائزة

نوبل لأوّل مرّة عام 1988عندما آلت – عن جدارة – إلى الروائيّ المصريّ القدير نجيب محفوظ.

طال انتظارهم نعم! بل طال تقصيرهم في حقّ ثقافتهم! كيف لا وقد سبق أن أخلّوا بالشرطين الأساسيّين في الحظوة بنيل الجائزة وهما التعريف الكافي بعطائهم في الأوساط الثقافيّة العالميّة، وترجمة عيونها إلى اللّغات الأجنبيّة الحيّة ترجمة كان يكون من شأنها أن تقرّب مأخذها من الناطقين بغير العربيّة!؟

و ممّن كانوا جديرين بجائزة نوبل من العرب أمير الشعراء أحمد شوقي لتقدّمه في جودة الصناعة وفي الزمان، وشاعر القطرين خليل مطران، لكنّ الجائزة فاتت شوقي ومطران، وبعد أن تخطّت أيضا جبران، كان طه حسين عميد الأدب أهلا للإحراز عليها وقد أخلص لواقعه المحليّ بقدر ما حلّق عاليا في المجال الإنسانيّ. لكنّ الجائزة تجاوزته أيضا كما تجاوزت توفيق الحكيم وميخائيل نعيمة...

طمح العرب إلى جائزة نوبل كسائر الشعوب، وشغلهم أمرها ونشط الحوار في سياسة إسنادها بينهم في الصحف والمجلاّت في الوقت المناسب كما يقال أي عندما وجدوا في شوقي أوّلا العلم الذي يجمع كلمتهم حوله، وخاصّة سنة 1921 عندما تجاوزت الجائزة العقدين الأوّلين من عمرها وقد شمل إسناد الجائزة فيها أربعة ألمان وأربعة فرنسيّين من جملة 21 علما توّج بها! (راجع معجم لاروس Petit Larousse (en couleurs,dictionnaire encyclopédique, 1991.

نضيف إلى ذلك أنّ الجائزة في العقود الثلاثة الأولى من تاريخها كاد إسنادها يقتصر على أدباء من أوروبا الغربيّة والشماليّة إذ كانت في مناسبتين فقط من نصيب أدباء غير أوروبيّين، فقد منحت عام 1913 رابندرانا‌تا طاغور Rabindranath Tagore الكاتب الشاعر الهنديّ، فكان أوّل شرقيّ يحظى بها، لا يأتي ثانيا بعده من غير الأوروبيّين إلاّ سنكلير ليويس Lewis Sinclair من الولايات المتّحدة الأمريكيّة وذلك عام 1930.

فالجائزة اتّخذت طابعا أوروبيّا قبل أن يتّسع مجال إسنادها إلى غير الأوروبيّين. فمن الطبيعيّ ألاّ تلفت نظر الشرقيّين وخاصّة العرب إلاّ بعد سنة 1913. وممّا يؤكّد الطابع الإقليميّ في بداياتها أنّها لم تؤل إلى أديب سوفياتيّ إلاّ عام 1933 ولم يفز بها يابانيّ لأوّل مرّة إلاّ سنة 1968. وبقي الصينيّون – حتّى ما بعد مآلها إلى نجيب محفوظ عام 1988 – ينتظرون الإعلان عن اسم أوّل أديب صينيّ يسعد بها.

و من المشروع أن نتساءل لِمَ لَمْ يثر العرب إمكانيّة إسناد جائزة نوبل للآداب إلى أديب عربيّ وإلى شوقي بالذات إلاّ سنة 1921؟ ويمكن أن نتوقّع الردّ بأنّ الجائزة تعطّلت سنتين متباعدتين زمن الحرب الكبرى (1914–1918)- وقد عطّلت مرّة أخرى أربع سنوات متتالية في غضون الحرب العالميّة الثانية – فتقطّع إسنادها وشكّك في عودته إلى الاتّصال، وبأنّ شوقي كان غائبا عن مصر منفيّا منذ 1914 بالأندلس ولم يعد إلى مصر إلاّ سنة 1919 فكان كما لو أنّه انسحب من حلبة السباق، إلاّ أنّه عندما رجع إلى مصر سجّل عودة قويّة إلى مصر على الساحة الاجتماعيّة والأدبيّة وأجزل عطاء فاستقطب الأنظار من جديد واستحقّ أن تعقد الآمال عليه.

نقل سليم سركيس في مجلّته «سركيس»، الصادرة بالقاهرة (عدد 15، ديسمبر، 1921) اقتراحا عرضه عليه قارئ «معجب بشوقي» نشره بمجلّة «الكشكول المصوّر» بعنوان: «شعر شوقي وجائزة نوبل: اقتراح على سليم سركيس»، وكان القارئ صاغ اقتراحه إثر احتفال مدينة ستوكهولم بتسليم جائزة نوبل للآداب إلى أناتول فرانس (Anatole France) في شهر أكتوبر عام 1921. وممّا جاء في الاقتراح قول القارئ:

«... أسأل نفسي: أليس في الشرق من يستحقّ هذه الجائزة؟ وإذا كان بيننا أحد أفليس بيننا من يعرّف الغربيّين ببعض نوابغنا في الآداب؟

إنّ لشوقي بك شعرا يجب أن يقرأه الغربيّون. ولا نغالي إذا طلبنا عرضه على لجنة جائزة نوبل. فإن نال

شاعرنا الجائزة كان فوزة فوزا لنا ومفخرة لأدباء الشرق في هذا العصر. فمن يقوم بالمهمّة؟

اعتقادي أنّ المسألة تحتاج إلى همّة الكاتب الصحفيّ المعروف سليم أفندي سركيس. فهو قادر بمعونة إخوانه وأصدقائه الأدباء على جمع منتخبات من أقوال شوقي في التاريخ والحكمة، وقادر كذلك على أن يعهد في الترجمة إلى بعض العارفين بأسرار اللّغة الفرنساويّة المتمكّنين من الكتابة فيها أمثال صاحب العزّة واصف بك بطرس غالي واوغست باشا أديب وغيرهما من أدباء المصريّين والسوريّين سواء في مصر أو سوريا أو أوروبا وأمريكا.

و المال اللاّزم للإنفاق على الترجمة وطبع المنتخبات ونشرها بين أدباء الغرب والإعلان عنها وتقديمها إلى اللّجنة ليس من الصعب جمعه ممّن يغارون على الأدب ويعملون لتخليد فضل الأدباء.

فما رأي صاحب مجلّة سركيس في هذا الاقتراح؟ وهل للأدباء أن يبدوا لنا رأيهم؟ وهل لصاحب الصاعقة العارف قدر شوقي ومكانته أن يعاون لتحقيق الأمل؟»

فردّ سليم سركيس على الاقتراح في مجلّته بقوله:

«أعتقد مع صاحب الاقتراح أنّ شوقي يستحقّ جائزة نوبل وفي الوقت نفسه أعتقد أنّ الاستحقاق وحده لا يكفي. بل يجب أن تقف اللّجنة على شعر شوقي وتدرك حكمته ونفعه وهذا لا يتمّ إلاّ باتّفاق أمرين: الأمر الأوّل أن نجد من يقوم بهذه المهمّة، والأمر الثاني أن يجد من يقوم بها مساعدة من شوقي نفسه».

فعن الأمر الأوّل أعتقد أنّ في إمكاني القيام بالمهمّة المذكورة وأودّ قلبيّا أن ألبّي اقتراح الكاتب الموجّه إليّ مباشرة. وأعتقد أنّ في الإمكان وجود النفقة اللاّزمة كما أعتقد أنّني أعرف الشخص أو الأشخاص الذين يستطيعون ترجمة ما نختاره من شعر شوقي إلى اللّغة الفرنساويّة ترجمة حسنة وصحيحة.

و عن الأمر الثاني أقول إنّ شوقي نفسه لسوء حظّ الأدب العربيّ وحسن السمعة الشرقيّة لا يهتمّ بشيء ممّا يهتمّ له سائر الناس. فمنذ نحو عشرين سنة انتشر بيننا ديوان «الشوقيّات» ولا أدري من جمعه وطبعه ولكن أعلم أنّ الإقبال عليه كان عظيما. من ذلك الحين نضج شعر شوقي وقال أحسن شعره في مواضيع جمّة وهو إن لم يكن من كبار الأغنياء فإنّه بدون ريب في سعة من العيش ثمّ إنّ العشرات من أصحاب المكاتب والمطابع طالما توسّلوا إليه وطلبوا منه بإلحاح أن يسمح لهم بطبع ديوانه الثاني وهو لا يفعل. وممّا أذكره أنّه كان عائدا من أوروبا قبل الحرب واجتمع في الباخرة بسعيد باشا شقير أحد الذين سترت المشاغل الماليّة عبقريّتهم الشعريّة ولكنّها لم تتغلّب على شاعريّته وجرى لهما حديث عن شعر شوقي والسبب في عدم نشره فاعتذر شوقي بأنّه يحتاج إلى ذي عزيمة ونشاط يرتّب الديوان ويقدّمه للطبع ويعتني به فقال شقير باشا إنّ في سليم سركيس الغنى وهو القادر على كلّ ذلك. روى لي هذا الحديث شوقي نفسه فوافقت وعرضت أن أفعل إذا هو دفع إليّ قصائده فأجعلها في أحسن تنسيق وأجمل طبع مع الشروح اللاّزمة فشكر ووعد وكان ذلك منذ عشر سنوات ولا أزال أنتظر.

فإذا كان شوقي لا يهتمّ كلّ هذا الزمان بنشر ديوانه مع علمه بميل الناس واستعداد أصحاب المكاتب والمطابع ومع تأكّده الربح لنفسه والفائدة للجمهور فكيف ينتظر صاحب الاقتراح أن أكلّف أنا نفسي كثيرا من وقتي ونشاطي وإلحاحي لأتوسّل إلى شوقي أن يساعدني على قضاء هذه المهمّة؟»

سجّل العرب إذن على أنفسهم التقصير في خدمة العربيّة في هذا الباب، حتّى فوجئوا بأنّ جائزة نوبل أصبحت في متناول الشرقيّين ولفتتهم إلى طاغور أديب الهند ونصبته أمامهم رمزا للتألّق في عالم الآداب فأصبحوا لا يتكلّمون عن جائزة نوبل في حياة شوقي وبعد وفاته إلاّ استحضروا اسم طاغور.

فمن المواقف التي عرفت في حياة شوقي أيضا ما تجلّى في قول بتاريخ 1928 ينسب إلى أحمد رامي

مفاده أنّ شوقي (أعظم شاعر أنتجته مصر) وأنّه من الممكن أن يُدعى طاغور مصر، إن لم يكن طاغور في وطنه يدعى شوقي الهند. ولعلّه أراد بذلك تأكيد منزلة شوقي الأدبيّة بالمقارنة مع شاعر عالميّ المكانة كان قد حاز على جائزة نوبل من قبل. (صالح جواد الطعمة، «شوقي وآثاره في مراجع غربيّة مختارة»، مجلّة فصول، مج. 3، عدد1، أوّل عددين خاصّين بشوقي وحافظ، ديسمبر 1982، ص.ص. 243- 257، على هذا المرجع اعتمدنا حيثما ذكرنا الطعمة في بقيّة بحثنا هذا).

و من رسالة لطه حسين وقد أخرجها بعنوان «شعر ونثر» في كتابه حافظ وشوقي (المجموعة الكاملة لمؤلّفات الدكتور طه حسين، ط. 2، دار الكتاب اللّبنانيّ- بيروت 1983) وكان وجّهها إلى محمد حسين هيكل إثر مرور طاغور بالقاهرة واحتفاء مصر به، قول عميد الأدب معلّقا على الحدث (ص. ص. 464-463):

«وأنت أيّها الصديق دعوت إلى الاحتفاء بتاجور حين مرّ بمصر، وكنت قوام هذا الاحتفاء وأنت لم تحتف بتاجور إلاّ لأنّك قرأت شعره فأعجبك وراقك، كما يعجبك ويروقك شعر النابهين من أهل أوروبا القديمة والحديثة. أفترى أنّ لتاجور ديوانا أو مجموعة قصائد وقفت على المدح والرثاء وافتتاح المصارف والاحتفال بالمدارس؟ ألست تلاحظ أنّ شعر تاجور شعر إنسانيّ، وأنّ شعر شعرائنا شعر أشخاص وظروف؟ ولتاجور فلسفة كما للمعريّ والمتنبيّ فلسفة. فأين فلسفة شوقي أو حافظ أوالبارودي أو مطران؟ وتاجور ترجم شعره إلى اللّغات الأوروبيّة فأصبح شاعرا عالميّا يكبره الغرب الحديث كما يكبره الشرق القديم. فهل لو ترجم شعر شوقي أو حافظ إلى الإنجليزيّة أو الفرنسيّة أو الألمانيّة يقرأ ويعجب ويخلب العقول ويضمن لأصحابه جائزة نوبل كما ضمنها لتاجور؟ كلاّ! وليس مصدر ذلك إلاّ لأنّ تاجور لا يزدري العقل ولا يسلم نفسه للخيال وحده، وأنّ أصحابنا لا يلتمسون شعرهم في العالم الحقيقيّ المعقول، وإنّما يلتمسونه في هذا الدخان الذي يرسلونه من أفواههم حين يدخّنون السجاير أو الشيشة.»

طرح طه حسين إشكاليّة القضيّة بجرأة ووضوح، مرتّبا شروط التألّق في الأدب أوّلا بأوّل، شرط جودة الصناعة قبل أيّ اعتبار آخر، ويحقّقه في رأيه شيئان: البعد الإنسانيّ، والمنزع العقلانيّ، وشرط السمعة العالميّة، ويفهم أنّه يتحقّق بالتعريف والنقد، ولكنّه يتوقّف أساسا على الترجمة إلى اللّغات الأوروبيّة.

صدق عميد الأدب في الجملة، إلاّ أنّه لم ينصف في التفصيل، وإلاّ هل تجرّد أدب معاصريه من رؤى ثاقبة أحيانا وإن قلّ فيه النظر والتفلسف؟ ألم يتحرّر أدبهم من ملابسات الظرف التي أنشأته، ومناسبات القول التي دعت إليه فيبلغ في كثير من نصوصه مستوى من التجريد يوسّع آفاق تلقّيه، ودوائر الانتفاع به؟

ثمّ أليس مرجع موقف عميد الأدب إلى أنّه توقّف عند السلبيّات - وليست غائبة - فشنّع بها، وسكت عن الايجابيّات - وهي في نظرنا متأكّدة -؟

و كيف يصحّ نقد لتجربة أدبيّة درست في رصيدها الناقص غير المكتمل، المتفرّق غير المجموع، المغيّب منه عيونه وبعضها لم يكشف حجبها إلاّ البعد التاريخيّ؟

أمّا تحكيم طه حسين شعر طاغور، أديب الهند، في شعر شوقي وسائر معاصريه، فيبدو أنّه كان في مقارنة خاطفة غير مستوفاة شروط المقارنة الموضوعيّة.

و أمّا نقده الشعر في الكلام على جائزة نوبل فغير وجيه في تقديرنا حتّى بمناسبة المقارنة بين أديبين غلب الشعر على حرفتهما كطاغور وشوقي لأنّ هذه الجائزة منذ نشأتها وإلى اليوم إنّما كافأت أساطين النثر من روّاد الرواية والسرد عادة. فقلّة حظوة الشعراء بالجائزة تفسّر عندنا بأنّ النثر كان في سياسة جائزة نوبل أكثر الصناعتين حظوة بالرعاية. والحاصل أنّ طه حسين رغم إصابته في بعض ما ذهب إليه كان قاسي الحكم على معاصريه.

و بعد وفاة شوقي تعدّدت المناسبات التي تحيّر فيها القرّاء وأرباب القلم بشأن حظّ العرب من جائزة نوبل للآداب. فممّا حفلت به مجلّة «الهلال» من مناقشات في الموضوع موقف متّزن رصين معلّل للشاعر خليل

مطران استدرجته المجلّة إلى الإعلان عنه وذلك عام 1932، بعد وفاة شوقي بأيّام.

فقد نشرت مجلّة «الهلال» بعنوان «نظرات إلى المستقبل» (في بدء سنتها 41، ص. ص. 33-42، نوفمبر 1932) «استفتاء يحتوي على آراء طائفة من كبار المفكّرين في مصر فيما عسى أن يكون عليه مستقبل مصر بعد خمسين عاما» يشمل آراء في الشؤون الاقتصاديّة والماليّة، وفي شؤون التربية والتعليم والثقافة العامّة، وفي علاقة مصر بالأسرة الدوليّة، وفي التطوّر الاجتماعيّ، وفي الأدب العربيّ. وقد اختير مطران ليتكلّم في الأدب العربيّ فقال في جملة ما قال مخاطبا الصحفيّ الذي استفتاه:

«كنت قد حدّثتني عن رأيي في جائزة نوبل لماذا لم يظفر بها أديب مصريّ. فاليوم أدلي لك بصيغة التأكيد، أنّ غير أديب وشاعر سيظفر بها على الأرجح. سيكون لنا بعد نصف قرن ما نصبو إليه الآن، أدباء عالميّون وكتّاب ينتشر لهم صيت في كلّ مكان، وتترجم منتجاتهم البديعة إلى اللّغات كافّة. لا أتكلّم على سبيل الأمنية، أنا أستنتج محترسا ناظرا إلى الغاية من المستهلّ. فلا شكّ في أنّ الأحوال المعنويّة والظروف الماديّة ستتطوّر، ولا شكّ في أنّ الأديب سيدنو فنّه من الكمال المنشود. فقد أرى أنّ الرخاء واليسر ضروريّان لتقدّم الفنون الجميلة.

و من العسير تعيين الاتّجاه الذي تسلكه القصّة والرواية في نصف القرن القادم. لكن يمكن الظنّ بأنّ الفكرة الصوفيّة - بالمعنى الساميّ - ستغمر هذه القصص وتعيش بها ولها شخصيّاتها، ولأردّد كلمة الشاعر الهنديّ طاغور... قال: ... إنّ المدنيّة الغربيّة قد سئمت ضوضاء الآلة وعافت الماديّة. وليس أمامها سوى الهدوء والسكينة مهربا، تعبد في قدسه وجه الإله في صمت ملائكيّ...

إنّ الرواية المسرحيّة والقصّة -صغيرة أو مستفيضة- ستزدهر على طراز مستحدث. كيف لا ونحن الذين ابتدعنا هذا الفنّ وسمونا به إلى الكمال، فأعطينا للأدب العالميّ والفنّ الإنسانيّ أثمن درّة وأعني بها «ألف ليلة وليلة». ويغلب القصص على عيون الكتب الأدبيّة عندنا من مثل الأغاني وما إليها.

سيكون الأديب في سنة 1982 في رغد من العيش. الكتاب الواحد أو الرواية الواحدة تدرّ على صاحبها آلاف الجنيهات. ويومئذ تكثر شركات النشر والطباعة وترتقي الصحافة وتباع الجرائد بالملايين...

ثمّ لا يبعد أن توجد مدارس في الأدب والنقد...

فليطمئنّ أهل الصناعتين: النثر والشعر، فإنّ المستقبل لن يبخسهم حقّهم، إنّهم لن يكونوا كأسلافهم يعيشون في حمى الأمراء ومن فضل ما يسخو به العظماء والكبراء. سيكونون قوّة يرهب بأسها وتخشى سطوتها. سيكونون القادة الحقيقيّين للشعب. وسيتحكّمون في القلوب والعقول، يهيمنون على الشعب ويكيّفون أخلاقه ويصبّونه في القالب الذي يشتهون.

و سيعكس المسرح حياتنا المخبوءة والظاهرة ويعيد الحياة إلى تاريخنا المنسيّ وسينشط كتّابنا إلى تأليف القصص السينمائيّة.

كلّ هذا سيؤدّي إلى تطوّر اللّغة. فإنّ تقدّم اللّغات ظاهرة تدلّ على حيويّة الأمم. والأدباء هم الذين يستطيعون وحدهم ترقية اللّغات وبعث الحياة فيها.»

أصاب شاعر القطرين سنة 1932 في استشرافه مستقبل الأدب في مصر عام 1982، فبعد ستّ وخمسين سنة من إعلانه موقفه آلت جائزة نوبل إلى نجيب محفوظ وذلك عام 1988 كما علمنا. وقد فطن مطران أيضا إلى أنّ الجائزة المعنيّة تكاد تتخصّص في رعاية النثر، فلا مطمع فيها للأدباء المخلصين للشعر. فقد تبيّن أنّ رعايتها - بناء على ما جرت عليه عادتها، ومكافأة لما يدنو فنّه إلى الكمال المنشود (إلى مستوى الجودة إذن!)- ستتواصل للنثر منه، وللرواية من أجناسه بالخصوص و لسائر الكتابات السرديّة، وكذلك للكتابات الدراميّة ممثّلة بالمسرح وسيناريو السينما.

و من طريف ما توقّعه مطران كذلك ازدهار ما سمّاه بـ «الفكرة الصوفيّة» . . . جميع ذلك سيتحقّق في تقديره بناء على أمرين: تطوّر اللّغة العربيّة من ناحية، وتحسّن وضع المثقّفين معنويّا وأدبيّا، من ناحية أخرى.

و عاد السؤال على العرب ملحّا من عشّاق شوقي حتّى استغاث في مجلّة «الهلال» قارئ بصريّ من العراق في قوله (الهلال، س. 57، ج. 3، مارس 1949):

«ألم يكن شوقي شاعرا عبقريّا؟ ألم يكن شوقي أمير الشعراء والبيان؟ ألم يكن الحكيم الذي. . .؟ ألم يكن الفيلسوف. . .؟ لماذا إذن حرم من جائزة نوبل الأدبيّة؟»

فكان ردّ المسؤول عن ركن «بين الهلال وقرّائه» في المجلّة، عقب السؤال، ما يلي:

«عندي لذلك أسباب كثيرة: أوّلها أنّ شعر شوقي لم يترجم إلى لغة أوروبيّة يفهمها أولو الأمر في شؤون هذه الجائزة، فهم لم يصل لهم به علم.

و لعلّ في هذا السبب ما يغني عن الأسباب الأخرى. كما حدث في حكاية المفتّش الدينيّ الذي سأل قسّ القرية: لماذا لم تدقّ أجراس الكنيسة يوم الأحد كما جرت العادة بذلك؟ فقال القسّ: لهذا سبعة أسباب، أوّلها أنّ الكنيسة لا جرس لها، فقال المفتّش: كفاني. . . فلست في حاجة إلى الأسباب الستّة الباقية».

و لقد تواصل الاعتقاد لدى المختصّين العرب في أدب شوقي برفعة قيمة أدب أمير الشعراء وتكرّرت تصريحاتهم بضرورة ترجمة عيونه إلى اللّغات الأجنبيّة الحيّة. فهذا محمد صبري جامع الشوقيّات المجهولة يعرب – بمناسبة مرور مائة عام على ولادة شوقي– عن أمله في أن تترجم مختارات من شعر صاحب الشوقيّات إلى الانجليزيّة أو الفرنسيّة لما له من مكانة عالميّة، وذلك لتقريبه إلى أذهان أدباء الغرب. وهذا صالح جواد الطعمة – وقد أكّد مذهب محمد صبري – في بحثه السابق الذكر (ص.ص. 457–243) يعكف – بعد مرور خمسين سنة على وفاة الشاعر– على التحقيق في حظّ أدب شوقي من الشهرة العالميّة، والترجمة إلى اللّغات الأجنبيّة، موسّعا النظر إلى وضع الأدب العربيّ الحديث في جملته منتهيا (ص. 244) إلى القول «بتأخّر الغربيّين في الاهتمام بدراسة الأدب العربيّ الحديث، والنسبة الضئيلة من الأعمال الحديثة المترجمة» منه حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية، وقوله في خصوص شوقي: «إذا انتقلنا إلى شوقي وآثاره في المراجع الغربيّة فإنّنا نلاحظ أنّ نصيبه من الترجمة والدراسة لا يزال محدودا، بالرغم من الزيادة الملحوظة في الاهتمام به بعد الحرب العالميّة الثانية». والحاصل عنده (ص. 246) «أنّ التعريف بشوقي – كالتعريف بالأدب العربيّ الحديث جملة – ظلّ محصورا في الغرب في مراجع المتخصّصين من دوريّات وكتب وموسوعات حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية باستثناء بعض الكتابات التي ظهرت –كما يبدو– في الصحف الفرنسيّة. . . غير أنّ هذا الإطار الضيّق من التعريف يأخذ بالاتّساع تدريجيّا بعد نهاية الحرب العالميّة الثانية فيجد شوقي أو الأدب العربيّ الحديث عامّة طريقه إلى الدوريّات والكتب العامّة ومجموعة من المعاجم والموسوعات العالميّة المحتوى».

و لا نرى نحن أنّ ترجمات الأدب العربيّ الحديث إلى اللّغات الأجنبيّة كثرت بعد ذلك إلى يومنا بما قد يجيز القول إنّ أدبنا حظي بما هو حقيق به من التعريف في أوساط الثقافة العالميّة.

قصّر العرب في حقّ أدبهم الحديث نعم! ما عرّفوا به في أوساط الثقافات الأجنبيّة، ولا ترجموا من نصوصه ما يكفي لاجلاء خصائصه النوعيّة وتمهيد الطريق إلى أبعاده الكونيّة. لكنّ عوامل أخرى كثيرة – خارجة عن نطاق العرب– غضّت من ألق الثقافة العربيّة، أقواها عامل تأخّر الغربيّين في الاهتمام بدراسة الأدب العربيّ الحديث، وتسرّعهم في الحكم على ما اتّفق أن اهتمّوا به منه. وفيما يلي مثالان من الإجحاف بحقّ شوقي بالذات في موسوعة غربيّة حديثة واسعة السلطة العلميّة تمثّل في اختصاصها بابا عاليا للتعرّف إلى شؤون اللغة والأدب والحضارة العربيّة والإسلاميّة وهي دائرة

المعارف الإسلاميّة (Encyclopédie de l'Islam EI2)، وفي معجم الآثار في جميع الأزمان وجميع البلدان Le nouveau dictionnaire des œuvres de tous) (les temps et de tous les pays من تأليف Laffont- Bompiani باريس 1999، وقد بني هذا المعجم على زعم أنّ مادّته عامّة شاملة لجميع الآثار على مدى الأزمان في جميع البلدان، بصرف النظر عن المستوى واللّسان.

فقد خصّص شارل بلاّ (Charles Pellat) – وهو من أشهر المستشرقين الفرنسيّين – وذلك في غضون الستّينات أي بعد وفاة شوقي بنحو خمس وثلاثين سنة، في القسم الذي ألّفه بعنوان «حيوان» في العربيّة، عنصرا تحدّث فيه عن توظيف الحيوان في الأدب العربيّ وقد ختمه بقوله قاطعا: «ما زال الأدب العربيّ في انتظار شاعر يعرف بالحكايات كلافونتين». فلم يلتفت إلى شوقي وحكاياته الرائدة ولا تكرّم عليه حتّى بمجرّد الذكر. وقد بيّنا: (خصائص الأسلوب في «الشوقيّات»، تونس 1982، ص. 281) أنّ شوقي لافونتين العرب بلا منازع وذلك بعد أن درسنا رصيد أمير الشعراء الكبير من الحكايات وقد بلغ خمسا وخمسين حكاية، وحلّلنا أسلوبه فيها وحدّدنا إضافته النوعيّة إلى فنّها. أجل! نحن نعلم أنّ العلاّمة بلاّ اتّخذ من الجاحظ صاحبا، وأنّ الجاحظ كان موضوعه إلى التخصّص في الأدب العربيّ القديم جملة، لكنّنا نعلم أيضا أنّه كان جيّد الاطّلاع على الأدب العربيّ الحديث. تدلّ على ذلك حلقات التدريس المتواصلة التي أشرف عليها، وأشغال البحث العميقة الدقيقة الغزيرة التي أنجزها وقد سمعناه غير ما مرّة يقول إنّما استقرّ رأيه على التخصّص في الأدب العربيّ بعد مطالعته روايات جورجي زيدان واطّلاعه على أدب النهضة العربيّ الحيّ.

سكت شارل بلاّ – في باب الحكايات – عن شوقي إذن! ولكنّ انطوان بودولاموت (Antoine Boudot-Lamotte) أكبر مختصّ فرنسيّ في أدب شوقي استوقفته حكايات شوقي إلاّ أنّه لم يخصّها بسوى ستّ صفحات (ص. ص. 425 – 430) في أطروحته عن شوقي لنيل دكتورا الدولة، وقد ناقشها في جانفي 1974 ونشرها مصوّرة عن نسختها المرقونة التي تصل إلى 865 صفحة كاملة!

تعرّض بودولاموت لحكايات شوقي إذن، ولكنّه لم ينصف الشاعر في نقدها. فقد ناقشها في صفحة واحدة لا تزيد، ذهب فيها إلى أنّ حكايات الشاعر أقلّ سائر آثاره أهميّة، دون أن يشرح مقصده من كلمة الأهميّة، والحال أنّ الحكايات نافذة حيويّة فتحها الشاعر للتعامل مع الأطفال بنديّة. وزاد الدارس أنّ هذه الحكايات لا تخضع لوحدة تأليفيّة. والرأي عندنا أنّها تخضع لوحدة في الإلهام. فهذه الحكايات عند التحقيق تستمدّ روحها ورمزيّتها من الحكمة المشرقيّة والأمثال العربيّة والقرآن «أمّا من حيث حركيّتها وأحداثها ومن حيث عبرها وأهدافها، فهي شخصيّة، مستوحاة من تجربة الشاعر لغاية التعليم وحفظ الأخلاق الفاضلة». (خصائص الأسلوب. . . ، ص. 271). وقد استغرب بودولاموت ندرة الحكم في حكايات أمير الشعراء وختامه كثيرا منها دون عبرة أخلاقيّة. إلاّ أنّنا وجدنا أنّ الحكمة قفلت 27 حكاية من المجموعة أي ما لا يقلّ عن نصفها، وأنّ الشاعر، في النصف الثاني استعاض عن الحكمة ببدائل لا تقلّ فعاليّة عن الحكمة، وبيان ذلك أنّ من حكاياته ما ختمها بالمفرد الجامع لكلمها، ومنها ما ضمّن ملحها الختاميّة إشارات بعيدة، أعاد فيها كلاما على كلام لغرض التقييم، وأخرى بناها على المقابلة، فجمع بين المتضادّين لتقدير البعد الذي بين الحقيقتين المطروحتين للنقاش. وقد آخذ الدارس الشاعر أيضا على أنّه نحا في حكاياته منحى القصيدة ممّا جلب لها جفافا لا يتماشى والحيويّة المطلوبة في الحوار بين الأطراف المشاركة فيها. وقد صدق في ملمح الجفاف، ولكنّه بالغ فيه إذ عمّم. وتنسيب الأحكام في هذا المقام أصلح لوضع الأمور في نصابها.

و شاهدنا الثاني على تأخّر الغربيّين في الاهتمام بالأدب العربيّ المعاصر السكوت في المراجع الغربيّة عن الآثار الأدبيّة وسائر الأعمال الفنيّة المستلهمة في العربيّة من

سيرة كليوباترا، ملكة الإسكندرية، والاقتصار فيها على سرد قائمة الأعمال الموضوعة في ذلك بالألسن الغربيّة دون سواها. والذي أثبته التحقيق أنّ: «الذي غلب على صورة هذه الملكة في الثقافات الغربيّة الطابع السلبيّ رغم اختلاف الصور وتنوّعها. ولعلّ هذه الأعمال التي غضّت من كليوباترا اتّهمتها وأدانتها لأنّها لا تعدو في نظرها أن تكون امرأة شرقيّة. لكنّ هذا الاعتراف بشرقيّة كليوباترا لم يتبعه بحث من الدارسين الغربيّين فيما إذا كانت لشخصيّتها صورة في آداب الشرق ولاسيّما في الأدب العربيّ ذلك أنّ المراجع الغربيّة الحديثة عندما تتحدّث عن كليوباترا في الثقافة تذكر صورها الأدبيّة المشهورة في الثقافات الأوروبيّة ولا تذكر الصور التي استلهمتها في العربيّة منذ شوقي» (بحثنا) عودة كليوباترا مع أحمد شوقي»، حوليّات الجامعة التونسيّة، عدد50، سنة 2006، ص. ص. 127-126).

و من مساعي التعريف بأدب شوقي بالذات في حياته مسعى الشاعر نفسه إلى ذلك عندما شارك في مؤتمر المستشرقين الذي عقد بجنيف عام 1894 ممثّلا للحكومة المصريّة، بمطوّلته : «مصر: كبار الحوادث في وادي النيل منذ أن قام، إلى هذه الأيّام». ذكّر بذلك الطعمة وأضاف قائلا: «. . . لم يمض وقت طويل على إلقائها حتّى ظهرت لها ترجمة فرنسيّة في مفتتح عام 1895 بقلم فيليب بُقطي Philippe Bocti . . . و بصياغة أقرب إلى النثر والرواية التاريخيّة منها إلى الشعر. وقد خلت من بضعة أبيات هاجم شوقي فيها نابليون وحملته على مصر. . .»

و لم ينشط جهد خاصّ إلى التعريف بشوقي في الأوساط الغربيّة حتّى بعد أن بيّع بلقب أمير الشعراء في القاهرة عام 1927. إلاّ أنّ الطعمة يذكر محاولة في ذلك عميقة الدلالة وإن كانت – فيما يفهم- محدودة المضمون، قال: «أمّا محاولة المستشرق الايطاليّ «جويدي» M. Guidi المنشورة عام 1927 فهي أقرب إلى الرسالة الأدبيّة منها إلى التحليل والدراسة، إذ كان هدفها إعطاء صورة عن المهرجان الذي أقيم في القاهرة لتكريم شوقي أميرا للشعراء، واستعراض ما ألقي فيه من القصائد والكلمات، وبيان منزلة شوقي في مختلف الأقطار العربيّة».

و قد أحصى صاحب المقال ما ترجم لشوقي حتّى سنة 1982، تاريخ تأليفه مقاله الموافق لمرور خمسين سنة على وفاة الشاعر إذن، فإذا هو « يشتمل على المقدّمة التي كتبها الشاعر للجزء الأوّل من شوقيّاته، ومسرحيّة مجنون ليلى، ومختارات من شعره، ومقتطفات من بعض مسرحيّاته الأخرى. . .» (ص. 247).

«أمّا ترجمة مجنون ليلى فقد أعدّها المستشرق آربري Arthur J. Arberry، ونشرها بمصر عام 1933 ويُذكر أنّ المترجم شاهدها ممثّلة في القاهرة «وبفضلها تيسّر للقرّاء في الغرب الوقوف على النصّ الكامل لإحدى مسرحيّات شوقي [مترجمة إلى الانجليزيّة]. . . وقد ظهرت لها ترجمة إيطاليّة في الخمسينات. . . وهناك إشارة إلى محاولة قامت بها السيّدة راسكين لترجمة مسرحيّة مصرع كليوبترا إلى الانجليزيّة.»

و أمّا المختارات التي ترجمت من شعر أمير الشعراء فلا تقلّ – فيما أحصاه الطعمة – عن «ثمانين قصيدة ترجمت ترجمة كاملة أو جزئيّة» قال: «من غير أن ندخل في هذا الاحصاء قصائد شوقي أو مقطوعاته الزجليّة التي ترجمها إلى الفرنسيّة حديثا انطوان بودولاموت».

و إنّا لنساند الطعمة في قوله: «نحن ما زلنا بحاجة إلى محاولة جادّة لاختيار نماذج من شعر شوقي، تتّسم بطابعها الإنسانيّ وطاقتها على تجاوز الظروف المرحليّة أو المناسبات التي اقترنت بها، والقيام بترجمة هذه المختارات الشعريّة ترجمة فنّيّة تليق بمكانة شوقي، وتتيح لشعره أو نتاجه الخروج من دائرة طلاّب الدراسات العربيّة إلى عالم أوسع من القرّاء أو الأدباء الذين يتذوّقون الآداب العالميّة».

و نحن إذا فكّرنا في شوقي ذكرنا الحكمة الخالدة وتعبيرها عن القيم الثابتة في غير وعظ رخيص، والنضال بالكتابة قصد إشاعة الأخلاق الفاضلة وروح التسامح، كما ذكرنا نزعة الإصلاح التربويّ والاجتماعيّ و وجهة إحياء الأدب بل وتجديده فوق ما كانت روح العصر تقتضيه.

«كان شوقي منذ أوّل عهده بقول الشعر، وببعض ما تعاطاه من ضروب النثر، مسكونا بهاجس التحديث، مدركا أنّه محمّل برسالة أدبيّة وفكريّة، جوهرها المراهنة على الإنسان أيّا ما كان.

تعدّدت مشاربه التكوينيّة، وتنوّعت شيئا فشيئا تجاربه الأدبيّة، حتّى تبلورت عناصر برنامجه التحديثيّ والتقت في الهدف التالي: توسيع آفاق التلقيّ، وتنويع مسالك الإبداع ولا سيّما في الموضوعات الخاصّة الشاغلة، وتجديد الطرح للقضايا المشتركة الحسّاسة، قصد بناء ما نصطلح عليه بثقافة التلاقي ونحت كيان للإنسان، من شأنه أن يحفظ كرامته، بما في هذا البرنامج من جودة فنيّة وإضافة نوعيّة، وثقافة حيّة، تضمن جميعها للكيان شرعيّة في الوجود والصمود قويّة.

سعى إلى التجديد: من شعر القصيد، إلى الأغنية والنشيد، مرورا بتجارب المعارضات وما يشبه الموارِدات، والحكايات والمسرحيّات، مع خواطر وحكم، أشتاتا ومقالات، مؤمنا أن لا تغيير إلاّ بالإبداع، ولا طرافة إلاّ بالإضافة. وبذلك اتّخذت ثقافة التلاقي في آثاره صبغة الرسالة المكتملة، إذ انتقلت معه من مستوى المشروع الجاهز إلى وضعيّة العمل الناجز، وبلغت في النضج حدّا جعل منها مثالا متميّزا في الثقافة العربيّة لها امتداد في المكان والزمان. فالشاعر وسّع الدائرة وكسر الطوق، فسما بهمّة الإنسان إلى فوق، فأحدث نقلة نوعيّة في الكتابة الأدبيّة».

(من مقدّمة كتاب لنا يصدر قريبا بعنوان ثقافة التلاقي في أدب شوقي).

و الذي نعتبره جديرا بالترجمة من أدب شوقي: شعره ونثره، هو ما نعتقد أنّه كان يؤهّله لجائزة نوبل فعلا لو قدّر له أن يجمع في حياته ويترجم وينشر بلغتين فأكثر و تفصيله:

1 – قسم كبير من شعره ثابت القيمة، يسمو على المناسبات العارضة ويحلّق في أفق القيم الخالدة بنزعة إنسانيّة متأكّدة، نقدّره بما لا يقلّ عن أربعة آلاف بيت.

2 – حكمه النثريّة والشعريّة.

3 – حكاياته الخمس والخمسون، من ديوان الأطفال.

4 – مسرحيّاته الثماني.

5 – مقالاته ورسائله وما غنّى فيه من أشعاره الفصيحة والزجليّة وما ألّفه خصّيصا للغناء.

6 – اختيارات من رواياته الخمس.

و ممّا سبق يتّضح أنّ عناصر التأهّل لجائزة نوبل، وهي في ثقافة العصر بمثابة الضمانات الدنيا لاكتساب شرعيّة ثقافيّة، تلتقي في محور «العالميّة»، وتلك أن يكون الأدب المرشّح – من ناحية- جريئا فيطرح ما يخوض فيه من قضايا العصر الشاغلة طرحا يغذّي ملفّ المقولات العالميّة السائدة، وأن يكون – من ناحية أخرى – على غير شجاعة لغويّة- بمصطلح ابن جنّي – حتّى إذا ترجم لم يحتجب معنى من معانيه ولا بعد من مراميه. وتتفرّع عناصر التأهّل للجائزة حسب وجهة نظرنا إلى البنود التالية:

1 – جودة الصناعة. ورغم اختلاف الدارسين في وصف الجودة فإنّهم يكادون يلتقون في عبارة جامعة تحدّها هي النزعة الإنسانيّة الكفيلة بمنح الأدب مكانة عالميّة تتجاوز نطاق الظروف المحليّة حتّى وإن انطلقت منها.

2 – التداول. وذاك أن تكون الأعمال متداولة محليّا، معروفة في أوساط المثقّفين خارج أفقها المحدود.

3 – الترجمة. والعبرة أن تكون عيونها مترجمة كليّا أو جزئيّا ولكن بالقدر الذي يضمن التعريف الكافي بها.

4 – النثريّة. والمقصود بها أن تكون نثرا في أغلب نصوصها، بمعنى أن تكون – مع عمق مضمونها – قريبة المأخذ، طيّعة في الترجمة، ذات طاقة تنافسيّة عالية.

5 – السرديّة. والمراد أن يكون أساس الأعمال الإبداعيّة المرشّحة الرواية وما دار في فلكها من كتابات إبداعيّة سرديّة.

و إذا علمنا أنّ ذلك كلّه مشروط بأن يتحقّق في حياة الأديب المرشّح لا بعد وفاته تبينّا التحدّيات الجمّة التي يواجهها الأديب غير الأوروبيّ في الفوز بالجائزة.

إنّ مثل هذه الجائزة تتطلّب قوّة ماديّة إذا غابت، خابت آمال أدباء الأمم المستضعفة فيها وغضّ من آدابهم أيّا كانت قوّتها الأدبيّة.

و في جميع الحالات تبقى الترجمة شرطا عامّا في كلّ أدب يطمح إلى غزو سوق أوسع من مجال ثقافته. فالأديب اليوم لا يكفيه أن يكتب ويجيد ويكثر، بل يلزمه أيضا أن ينشر بلغتين فأكثر، أي أن يعمل في إطار تعدّديّ وسياق تعاونيّ تضامني، برعاية قويّة أدبيّة وماديّة.

و في حظيرة العربيّة يتعيّن بصفة خاصّة أن تسلك في التعريب سياسة جديدة تقوم على نقل العربيّة بقدر ما تقوم على النقل إلى العربيّة: من معاني التعريب فيها طبعا تعليم العرب اللّغات الأجنبيّة الحيّة ونقل أهمّ وثائق ثقافاتها إلى العربيّة، ولكنّ أكمل معانيها التعريف بالعربيّة أي تعليم العربيّة للناطقين بغيرها بغية تمكينهم من التعرّف للثقافة العربيّة مباشرة وذلك يعني تنمية دعائم اللّغات والثقافات بقدر ما يعني تنمية قدرات عواملها من المستعملين والروّاد المتعلّمين.

إنّ أرباب الثقافات المهيمنة يتحدّثون عن الترجمة تعميما على اعتبار أنّها وسيط بين مختلف الألسنة ومصدر للحيويّة الذي لا محيد عنه في كلّ ثقافة. فالألمان لا يتحدّثون عن ألمنة والفرنسيّون لا يتحدّثون عن فرنسة، كما لا يتحدّث الإنكليز عن أكلزة ولا الأسبان عن أسبنة. أمّا نحن، في ثقافتنا العربيّة، فما زلنا في حاجة إلى رفع لواء التعريب وأدعى إلى أن نسلك في التعريب ما يسلك في كلّ ثقافة مجدّدة: أوّلا، سياسة خصوصيّة ينشط التعريب فيها بالمعنى الواسع الذي بينّاه. ذلك إلى أن تدرك العربيّة: لغة وثقافة، زمن الترجمة بمطلق معنى الترجمة.

إنّ المرتبة العليا من نصيب الأمّة التي تنطق بلغة ثقافة وتقدّم بثقافتها الإضافة.

الثّقافة العربيّة الإسلاميّة
بين الاختلاف والتّنوّع والتّعايش مع الآخر

محمد العربي بوعزيزي

إنّ الحوار بين الثّقافات والحضارات يساهم في التّقارب بين الأديان ويسعى إلى تقديم الصّورة الصّحيحة للثّقافات وإزالة الحواجز المتراكمة والنّاجمة عن سوء الفهم المتبادل وما تختزله ذاكرة جماعة أو شعب آخر.

الأمر الذي يجعل من الحوار ضرورة تفرضها الحياة الإنسانية من أجل بناء علاقات وطيدة بين الأمم شعوبًا ودولاً.

والحوار أسلوب من التّعامل الحضاري الرّاقي الذي يمنح المتعاطين له إحساسًا حقيقيًّا بالانتماء الإنساني والإقرار لما هو مشترك بينهم من ناحية أخرى. وبناءً على ذلك تصبح المجتمعات البشريّة على ما بينها من تباين وتمايز أميل إلى تقبّل الآخر باعتباره أخًا وصديقًا يقاسمها المصير المشترك ويتعاون معها على جعله مصيرًا مشرقًا وليس باعتباره عدوًّا قائمًا أو محتملاً يتعيّن الخوف والتّخوّف منه والكيد له وحتّى التّفكير في القضاء عليه (1).

ويأتي حوار الثّقافات والحضارات للرّد على مقولة صراع الحضارات وصدامها التي أطلقها في أواخر القرن الماضي المنظّر الأمريكي «صموائيل هنجتنتون» والتي تلقى رواجًا اليوم لدى بعض الأوساط المتعصّبة في ظل عالم تتعهّده الحروب والمواجهات المدمّرة وتعطيها الذّرائع لبسط نفوذها على العالم أجمع وتقف من حضارته مواقف معادية وتجعل من أصحابها وخاصّة المسلمين ودينهم في مقام الأعداء الذين تجب مواجهتهم.

ونتيجة لذلك تصبح المجموعات البشرية تعيش في ظلّ خوف متبادل وحروب مدمّرة تهدّد السّلم والأمن والتّعايش في المجتمعات الإنسانيّة.

ولعلّ ما سيُلقى في هذه النّدوة الدّولية العلميّة من قِبل العلماء الأجلاّء والمتخصّصين في الدّراسات الدّينية والحضاريّة سيمثّل خير ردّ على أصحاب المقولات العنصريّة ودعاة التّفرقة بين الشّعوب والثّقافات والحضارات والأديان والسّعي إلى إرساء ميثاق للتّعايش والاحترام المتبادل بينها.

وفي هذا الإطار تأتي مداخلتي «الثّقافة العربيّة بين الاختلاف والتّنوع والتّعايش مع الآخر».

وتقوم المداخلة على العناصر التّالية :

ـ مفهوم الثّقافة والحضارة والتّعايش، والآخر.

ـ الثّقافة العربية الإسلامية بين الاختلاف والتّنوع.

ـ صُوَر من التّعايش في ظل الثّقافة العربية الإسلامية.

1 ـ مفهوم الثّقافة والحضارة والتّعايش، والآخر :

أ ـ الثّقافة : لغة واصطلاحًا :

إنّ الرّاجع إلى المعاجم والقواميس المختلفة القديمة والحديثة بما فيها دوائر المعارف يجد أنّ مادّة الثّقافة على تعداد اشتقاقاتها تعني :

الحذق والفطنة والذّكاء وسرعة التّعلّم، والتّثقيف هو التّهذيب والتّقويم فيُقال : ثقُف الشّيء ثقفًا وثقافة، إذا حذقه، ويُقال للرّجل ثقف، ويقال للمرأة ثقاف (2).

فالثّقافة تعني الحذق والفطنة والتّهذيب والتّقويم، والثّقافة تعني العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها وهي محدثة (3).

هذا ما يرتبط بالمعنى اللّغوي الذي يجده الدّارس في المعاجم في مادّة ثقف ومنه ثقافة، أمّا بخصوص المعنى الاصطلاحي الحديث، فإنّ لفظة ثقافة «Culture» في «الفرنسيّة تعود للفعل اللاّتيني «Colère» الذي يُفيد التّربية والعناية ودوام التّعهد والاعتناء وعادة ما تُطلق لفظة «Culture» في اللّغات الأوروبية ذات الأصل اللاّتيني كالفرنسية والإيطالية، ليُراد به الجانب الفكري من الحضارة، أمّا كلمة «Civilisation» فتُطلق على الجانب المادي (4).

ولا يجد الباحث تعريفا جامعا للثقافة، إذ تشير دراسات عديدة إلى أكثر من مائة وستين تعريفاً نذكر منها تعريف «هنري لاووست» الذي يرى فيه أن الثقافة هي مجموعة الأفكار والعادات الموروثة التي يتكون منها مبدأ أخلاقي لأمّة ما، ويؤمن أصحابها بصحّتها وتنشأ منها عقليّة خاصّة بتلك الأمّة تمتاز عن سواها (5).

ويُعرّفها الباحث «النتون» بأنّها طريقة حياة مجتمع من المجتمعات ومجموعة الأفكار والعادات التي يتعلّمونها ويشتركون فيها من حين لآخر (6).

ويرى باحث معاصر أنّ الثّقافة هي مجموعة الصّفات الخلقيّة والقيم الاجتماعية التي تؤثّر في الفرد منذ ولادته، وتصبح الرّابطة التي تربط سلوكه بأسلوب في مجتمعه (7).

ـ ب ـ الحضارة :

جاء في لسان العرب تحت مادّة «حضر» أنّ الحضارة بفتح الحاء أو كسرها تعني الإقامة في الحَضَر أي في المدن والقرى بخلاف البداوة التي تعني الإقامة المنتظمة في البوادي (8) وورد في المعجم الوسيط في مادّة «حضر» حضر فلانٌ أقام في الحضر والحضارة تعني الإقامة في المدن (في الحضر) (9).

والحضارة تعني كما ورد في نفس المعجم مظاهر الرّقي العلمي والفنّي والأدبي والاجتماعي في الحضر، وهي مولّدة محدثة استعملها المحدثون في العصر الحديث وشاع في الحياة العامّة.

وورد في المعجم الفلسفي أن الحضارة يُراد بها جملة «مظاهر التّقدّم الأدبي والفنّي والعلمي والتّقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدّة مجتمعات، فيُقال الحضارة الصّينية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية، وهي بهذا المعنى متفاوتة فيما بينها، ولكل حضارة نطاقها وطبقاتها ولغاتها، فنطاقها هو حدودها الجغرافيّة، وطبقاتها هي آثارها المتراكمة بعضها فوق بعض في مجتمع واحد أو عدّة مجتمعات ولغاتها هي الأداة الصّالحة للتّعبير عن الأفكار السّياسية والتّاريخية والعلميّة والفلسفيّة... (10).

– ج- التّعايش :

جاء في لسان العرب (11): عاش يعيش عيشًا: الحياة وعايشه، عاش معه: عاشره، والعيشة ضرب من العيش والمَعاش والمَعيش، والمعيشة: ما يُعاش به وجمع المعيشة معايش قال تعالى: «وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ» (الأعراف: 7).

كما ورد في المعجم الوسيط: تعايشوا: عاشوا على الألفة والمودّة ومنه التّعايش السّلمي وعايشه، عاش معه، والعيش معناه الحياة، وما تكون به الحياة من المطعم والمشرب والدّخل (12).

أمّا اصطلاحًا فيُراد بالتّعايش «التقاء إرادة أهل الأديان السّماوية والحضارات المختلفة، العمل من أجل أن يسود الأمن والسّلام العالم وتعيش الإنسانيّة في جوّ من الإخاء والتّعاون لما فيه خير للنّاس كافّة» (13).

– د- الآخــــر :

يَرد مصطلح «الآخر» أو «الغير» في القواميس اللّغوية مقابل مصطلح «الذّات» أو «الأنا»، كما جاء في تعريفات الجرجاني: ذات الشّيء دلالته على نفسه وعلى عينه، والذّاتي لكل شيء ما يخصّه وما يُميّزه عن جميع ما عداه (14).

والآخَر بالفتح، كما ورد في لسان العرب أحد الشّيئين... ويرد بمعنى «غير» كقولك رجل آخر وثوب آخر(15).

تلك بعض المفاهيم المتعلّقة بالثّقافة والحضارة والتّعايش والآخر يجمع بينها خيط رابط مع اختلافات دلالاتها، ويتمثّل في العلاقة القائمة بينها وبين الإنسان الذي يجعل من الثّقافة سلوكًا يُميّزه عن غيره من الموجودات باعتباره الكائن الوحيد المعني بالحضارة والتّعامل مع غيره والتّعايش معه من منطلق رنوّه إلى التّمدّن والتّحضّر والسّعي إلى إحلال التعايش السّلمي بينه وبين بني جنسه من البشر على أساس الاحترام المتبادل والتّعاون المشترك في مجال الإبداع.

2 – الثّقافة العربية الإسلامية بين الاختلاف والتّنوع :

إنّ التّداخل القائم بين الثّقافة والحضارة راجع إلى العلاقة الوطيدة بينهما، فيصبح كلاهما دالاً على الآخر، ذلك أنّهما يدلاّن على تصوّر موحّد للعالم إذا كانا ينضحان من منبع واحد سواء أتعلّق الأمر بالدّين أو باللّغة أو بالعادات أو بالتّقاليد أو بالفنون، وهذا ما ينطبق على الثّقافة والحضارة العربية الإسلامية إذ كلاهما يدلّ على الآخر، وهذا راجع لارتباطهما بالمصادر الرّئيسية ذات الصّلة والمتمثّلة في القرآن الكريم والسّنة النّبوية الشّريفة وتلازم انتشار اللّغة العربية مع انتشار الإسلام، إذ كان نزول القرآن باللّغة العربية، وكان النّبي المصطفى (ص) عربيًا، حتى أنّ اللّغة العربية صارت من الدّين، ومعرفتها فرض واجب، وأنّ فهم الكتاب والسّنة لا يتمّ إلاّ بها. وما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (يوسف: 2). ومن ثمّة كان للثّقافة والحضارة العربية الإسلامية دعامتان أساسيّتان: الإسلام والعربية، إذ غدتْ العربية لغة للثّقافة والحضارة الإسلاميّة، وأداتها المعبّرة، والرّباط الذي يربط بين أبناء الأمّة الواحدة التي تُدين بالإسلام، رغم تباين أصولها العرقيّة، فقد استطاعت العربية بما عُرف عنها من غنًى وخصوبة في مفرداتها أن تعبّر عمّا صادفه العرب المسلمون من علوم اليونان والفرس والهنود وغيرهم، بحيث ما كاد ينتهي القرنان الأول والثاني للهجرة حتّى كانت خلاصة (16) هذه الثّقافات قد وقعت ترجمتها كلّها للّسان العربي، وليس ذلك فحسب بل أظهرت هذه اللّغة مقدرة فائقة على تعريب بعض الألفاظ والمصطلحات ذات الأصل غير العربي ولم تقف عند ذلك الحد بل سرعان ما سعت إلى نحت مصطلحات جديدة أصيلة بعد أن دُوّنت بأحرف عربية من مثل «أرطيماطيقا»... (17).

أمّا الدعامة الثّانية للثّقافة والحضارة العربية الإسلامية، فتتمثّل في الإسلام نفسه كما يؤكّد على ذلك معظم الدّارسين، إذ يرجعون مولدها إلى نزول

الوحي السّماوي على محمد عليه الصّلاة والسّلام بغار حراء، والذي يبشّر بأنه رسول الله للعالمين، وأنّه حامل لواء تلك الثّقافة والحضارة إلى العالم أجمع (18).

فلقد جاء الإسلام عقيدة تخاطب الرّوح والعقل معًا وتدعو إلى تهذيبها وتجمع بين الدّين والدّنيا، وتحقّق التّوازن بين متطلّبات الرّوح والمادّة فتحقّق بذلك الرّباط القوي والتّلازم المتين بين العربيّة والإسلام، ممّا دفع بالبعض إلى التّساؤل أيّ الصّنفين أرجح، العربية أم الإسلام؟ وبعبارة أدقّ هل هي ثقافة وحضارة عربية إسلاميّة أم إسلامية عربيّة ؟

فكانت الأجوبة متباينة إذ هي عند البعض عربيّة إسلامية و إسلامية عربية عند البعض الآخر، وكلّ يسوق مبرّراته، وإن كان الإسلام والعربية صنوين لا يفترقان، فعليهما حتمًا أن يمضيا على طريق واحد، فهما بمثابة اللّحمة والسّدى، وإن اختلفا في سرعة الانتشار، فسبقت اللّغة العربية الإسلام في عصر الخلفاء الرّاشدين وسبق الإسلام العربية في العصر العبّاسي، ولكن هذا النّسق لم يؤُلْ بالمرّة إلى فصل أو تباعد بينهما (19).

وكان كل من يعتنق الإسلام عليه أن يتعلّم العربية لفهم القرآن الكريم من جهة والوقوف على أركان الإسلام وأحكامه من جهة أخرى.

وكثيرًا ما كان انتشار اللّغة العربية يمهّد إلى انتشار الإسلام وثقافته وحضارته، وذلك بشهادة كثير من الدّارسين وخاصة المستشرقين مثلما أثبت ذلك المستشرق الرّوسي «بيرنولد» في كتابه «الحضارة الإسلامية» حين قال «صار الإسلام دينًا رغبت فيه أكثر الشّعوب، واتّخذت العربية لغة لها بما في ذلك الشّعوب غير المسلمة» (20).

وأرجع «بيرتولد» انتشار الإسلام واللّغة العربية إلى تسامح العرب الفاتحين الذين لم يعتمدوا قوّة السّلاح لنشر لغتهم، كما فعل الجرمان والماغول والفرس، فقال: «ويمكن تفسير رواج اللّغة العربية بأن العرب لم يعتمدوا على قوّة السّلاح كالماغول والجرمان والايرانيّين القدامى...» (21).

نجم عن كل ذلك تعايش إنساني وتفاعل حضاري لا نظير له في تاريخ الثّقافات والحضارات التي عرفها تاريخ الإنسانيّة إلى حدّ أن أصبح الآخر جزءًا لا يتجزّأ من الذّات العربية الإسلامية إذ جعله الإسلام واجبًا على أتباعه الاعتراف به والعيش معه كما جعل الأقوام والشّعوب والثّقافات والحضارات المخالفة جزءًا من نسيجه في إطار التّنوع الإنساني الذي أراده خالق الكون.

وهذا يؤدّي بنا إلى التّساؤل : ما حقيقة الاختلاف والتّنوع الذي عرفته الثّقافة والحضارة العربية الإسلامية في أزهى عصورها.

3 ـ الاختلاف والتّنوع :

إنّ المتأمّل في المسألة يجد أن الاختلاف جبلّة بشريّة وسنّة كونيّة، وذلك عائد إلى اختلاف المدارك وتفاوت العقول إذ جاء الإسلام مُقرًّا الإخاء البشري بصريح القرآن الكريم كما ورد في أكثر من آية من مثل قوله سبحانه : «إنَّكم لَفي قولٍ مُخْتلف» (الذّاريات : 8)

وقوله جلّ جلاله : «فاختَلَفَ الأحزاب من بينهم» (مريم : 37)، وقوله جلّ شأنه : «ولو شاء الله لَجعلَكُمْ أُمَّةً واحدةً ولكن لِيَبْلُوَكُمْ فيما آتاكم فاستبقوا الخَيْرات إلى الله مَرجعُكم جَميعًا فَيُنَبِّئكم بما كُنتم فيه تَخْتَلِفُون» (المائدة : 48).

فالله سبحانه خلق النّاس على تلك الشّاكلة من تباين العقول والمدارك، إلى جانب اختلاف ألسنتهم وألوانهم الأمر الذي يؤدّي عادة إلى التّعدد في الآراء والأحكام والمواقف، كما جاء في قوله جلّ شأنه : «ومن آياته خلق السَّمَاواتِ والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم» (الرّوم: 22).

وإنّ كل ما في الكون يَدلّ على أن الاختلاف سُنَّةٌ طبيعية (22)، إذ كل ما يُشاهد على الأرض من رطب ويابس وحيّ وجامد لم يكن ليتم ماهو حاصل لو أنّ البشر خُلقوا سواسية في كل شيء، الأمر الذي ينجرّ

عن انعدام التّباين والتّزاحم والتّنافس والتّعارض الذي يُلازم الأنام بكل جوارحهم طوال حياتهم بصريح الآية : «ولا يَزالُون مُختلفين إلاّ من رَحِم رَبُّك ولذلك خلقكم» (هود 118 – 119).

ولا بُد س الإشارة إلى أنّ الاختلاف مظهر طبيعي في الاجتماع الإنساني وهو الوجه الآخر والنّتيجة الحتميّة لواقع التّعدد أي أنّ التّعدّد لا بد أن يستدعي الخلاف ويقتضيه (23).

فالاختلاف أمر واقع ومظهر طبيعي من مظاهر الحياة البشريّة والاجتماع البشري كما يؤكّد على ذلك علماء الاجتماع وكما تتجلّى هذه الظّاهرة بين الأفراد، تتجلّى بين الجماعات، فلا مجال لإنكار ظاهرة الاختلاف بما هي وجود متحقّق سواء من حيث الوجود المادّي للإنسان أو من حيث الفكر والسّلوك وأنماط الاستجابة.

هذا ولا يشكّل الاختلاف نقصًا أو عيبًا بشريًا يحول دون انحراف المفاهيم والتّطلّعات الكبرى للإنسان عبر التّاريخ، وإنّما هو مُكَوِن أصيل من مكوّنات حقوق الإنسان.

ولذلك أقرّ الإسلام حقَّ الاختلاف، واعتبره من العوامل الطّبيعية وجعل التّسامح والعفو سبيلاً للتّعاطي والتّعامل بين المختلفين من بَني البشر، فالاختلاف إذن ناموس كوني وجبلّة إنسانيّة (24).

وتبعًا لذلك فإن الإسلام دعا إلى التّواصل والحوار والمحبّة والرّحمة وتنمية الجوامع المشتركة (25) المقابلة للاختلاف إذ جاءت آيات الذّكر الحكيم مؤكّدة على الأخوّة والألفة والرّحمة والدّفع بالتي هي أحسن مصداقًا لقوله تعالى «إدْفَعْ بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عَدَاوةٌ كأنّه وَلِيٌّ حميمٌ» (فصّلت : 34).

وعطفًا على كل ذلك فإنّ الثّقافة العربية الإسلاميّة لا تنظر نظرةً أحاديّة للتّاريخ الإنساني بل نراها تعتمد إستراتيجية التّنوع والاختلاف التي تستمدّها تحديدًا من اعتراف الإسلام بذلك بصريح الآية الكريمة : «... وَلاَ يَزَالُون مُخْتَلِفِين إلاّ مَن رَحِم رَبُّكَ...» (هود 118– 119).

ولكن هذا الاختلاف وهذا التّنوع ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ هو إيجابي وبنّاء لا يُفضي إلى المنازعة والمجادلة المفضية إلى التّوتر والمواجهة والصِّدام، ولكنّه يَتَدَثّر بدثار العفو والرّحمة والتّسامح والتّعايش مع الآخر.

فالهويّة الثّقافية العربية الإسلامية بما هي وعي الذّات وليست إذنْ شيئًا جامدًا، كما أكّد الحكيم والفيلسوف محمد إقبال (ت 1938 م)، لأنّ وعي الذّات عنده هو شرط وعي العالم، ويتطلّب ذلك بناء علاقات سليمة مع الآخر إذ عن طريق الخصوصية الذّاتية تتعرّف الشّعوب على نفسها وتُعرِّف بذاتها.

ولّما كان الخاصّ هو المفضي إلى العام فإنّ الانتقال من الخصوص إلى العموم هو التّدرّج المنطقي القويم مصْداقًا لقوله تعالى : «يا أيُّها النّاس إنّا خلقناكم من ذَكر وأنثى وجعلناكم شُعوبًا وقبائل لِتَعارفوا إنَّ أكرمكم عند الله أتْقاكُم» (الحجرات : 13).

ولا بدّ من الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ الأنا تتحدّد من خلال الآخر و الآخر يتحدّد من خلال الأنا وأنّ الهويّة هي التي تُحقّق تميّز الأنا عن الآخر، وتعطيه القدرة على تجاوز التّحدّيات.

والمتأمّل في هذا السّياق، وفي خصائص الثّقافة العربية الإسلاميّة التي نحتت هُويّة المجتمع العربي الإسلامي يجدها تستند إلى الرّبط بين الإيمان والعلم والعمل، وتتّصف بالإنسانية والواقعيّة والتّوازن بين الرّوح والمادّة والاستمرار والانتشار والتّنوع الثّقافي الذي هو مفهوم قرآني أصيل، إذ جعل الخالق سبحانه التّنوع في طبائع البشر جبلّة كونيّة فيه إلى درجة أن كان هذا التّنوع سمة بارزة من سمات الثّقافة والحضارة الإسلاميّة وخاصّة التّنوع الثّقافي الذي ازدهر طوال ثمانية قرون عَرَفت فيها تعدّد الهويّات وتنوع المجموعات التي نالت رِعاية منقطعة النّظير.

وبناءً على ذلك، فإنّ الدارس يُدرك أنّ الثّقافة العربية الإسلاميّة لم تكن فاقدة التّواصل والتّثاقف الحضاري،

بل على العكس من ذلك فإنّ الانفتاح ورفض استبدادية المغلق كان سمة بارزة من سمات تلك الثّقافة.

كيف لا وقد استطاع المسلمون الأوائل وبناة الحضارة الإسلاميّة أن يتمثّلوا الحضارتين :

اليونانيّة بعقـلانيتها ومنطقها، والفارسيّة بنظمها وروحانيّتها، إذ أدخلوا ما أخذوه من الحضارتين في صلب حضارتهم، فكانت الإفادة وكانت الإضافة في مجالات العلوم المختلفة، كالفلسفة وعلم الكلام والمنطق والتّصوف والفقه وأصوله، واللّغة، وسائر العلوم الإنسانية الأخرى.

وهذا بالتّالي يؤكّد على حركيّة الثّقافة العربية الإسلامية وعدم جمودها على الرّغم من قيامها على أصول ثابتة، وهذا ماجعل الفيلسوف المعاصر محمد إقبال (ت 1938) يُثني على خاصّية الحركة (26) داخل الثّقافة الإسلاميّة ومقاومتها للجمود وللانغلاق وتشرّبها مبدأ العقلانية والاجتهاد، إذ يرى أنّ الإسلام كوحدة روحيّة مثاليّة يضمن مبدأين أساسين يُساعدان الفرد والمجتمع على مسايرة التّغير المستمر في العالم الواقع وهما ختم الرّسالة والاجتهاد في الأحكام.

حدثت الإضافة بناءً على تلك الحركيّة التي عرفتها الثّقافة والحضارة العربية الإسلامية في بحر قرنين من الزّمان، فلم يأت القرنان الثّالث والرّابع إلاّ وقد بلغت النّضج والازدهار الذي عكسته المراكز العلميّة المتعدّدة والمتنوّعة في كل من بغداد والقيروان وقرطبة وإشبيلية في الأندلس، وبخارى وسمرقند في آسيا الوسطى، إذ كانت تلك العواصم بمثابة المنارات التي يُشعّ منها نور العلم وبريق الحضارة ليضيء آفاق الدّنيا شرقًا وغربًا بما في ذلك أوروبا التي كانت تعيش ظلامًا دامسًا.

فلقد ظلّ العرب قرونًا طويلة يحملون رسالة العلم والإبداع في شتّى فنونه، فكتبوا في ميدان الدّراسات الإسلامية - كما أشرنا - وفي مجال العلوم الصّحيحة من رياضيات وطب وفلك وصيدلة، فكانوا بحق رادة البشريّة في ساحة الحضارة (27)، فساهموا بذلك في بناء النّهظة العلميّة العالمية وساعدوا أوروبا على أن تبني نهضتها. فكانوا بحق أساتذة العلم بلا منازع، كما شهد بذلك المنصفون من علماء أوروبا نفسها الّذين اعترفوا بالفضل لدور الثّقافة والحضارة العربية الإسلامية في نهضتهم وتقدّمهم، وفي تقدّم الحضارة الإنسانية في مختلف الميادين.

فهذا الباحث «فلوريان» يقول : «كان للعرب عصرٌ مجيد عُرفوا فيه بانكبابهم على الدّرس وسعيهم في ترقية العلم والفن، ولا نبالغ إذا قلنا إنّ أوروبا مدينة لهم بخدمتهم العلميّة التي كان لها العامل الأكبر في نهضة القرنيْن الثّالث عشر والرّابع عشر للميلاد» (28).

ويؤيّد هذا الرّأي ما ذهب إليه العالم الفرنسي «كرادوفو» والمتمثّل في أنّ العرب كانوا على عكس الرّومان الّذين لم يحسنوا القيام بالميراث الذي تركه اليونان، وإنّما حفظ العرب علم اليونان وأتقنوه، ولم يقفوا عند ذلك الحد بل سعوْا إلى ترقية ما أخـذوه باذلين الجهد في تطبيقه وتحسينه وإنمائه حتى سلّموه للعصور الحديثة، وهم فوق ذلك أساتذة أوروبا (29).

وأشاد الباحث «غوستاف لوبون» بعلـوم العرب التي أخرجت الغرب من توحّشه وساعدته على التّقدّم فقال : «تجلّى لنا أن الشّرقيّين هم الّذين أخرجوا الغرب من التّوحش وأعدّوا النّفوس إلى التّقدّم بفضل علوم العرب وآدابهم الّتي أخذت جامعات أوروبّا تُعوّل عليها، فانبثق عصر النّهضة منها ذات يوم» (30).

وتُعَدّ الباحثة الألمانية «سيجريد هونكه» خير مثال على الحياد والإنصاف العلمي، وعلى الاعتراف بفضل العرب والحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، كما أكّدت على ذلك في كتابها الشّهير «شمس العرب تسطع على الغرب» الذي تقول فيه : «إنّ النّاس عندنا في ألمانيا لا يعرفون إلاّ القليل عن جهود العرب الحضارية الخالدة ودورها في نموّ حضارة الغرب. . .، لذلك لا بدّ أن نقدّم للعرب الشّكر على فضلهم الّذي حرمهم من سماعه طويلاً

تعصّب أعمى أو جهل أحمق. . . ، وأنّه حان الوقت للتحدّث عن شعب قد أثّر بقوّة على مجرى الأحداث العالميّة، ويُدين له الغرب كما تُدين له الإنسانية كافّة بالشيء الكثير» (31).

حدث كل ذلك إثر الامتزاج بين نتاج الثّقافات والحضارات السّابقة على الإسلام، والثّقافة والحضارة الجديدة التي أنشأها العرب المسلمون بعد الفتوحات، واستقرار الأمور واستتبابها، وإشعاع نور العلم من مراكز أصقاعها المختلفة، فتأسّست بذلك حضارة عظيمة كثيرة الاختلاف عن الحضارات التي ظهرت قبلها (32)، وذلك بشهادة المنصفين من أعلام الغرب أنفسهم ـ كما وقعت الإشارة إلى بعضهم.

فلقد كان للفتوح العربية طابع خاص لا وجود لمثله لدى الفاتحين الّذين جاؤوا بعد العرب والبرابرة مثلاً الّذين استولوا على العالم الرّوماني، والأتراك وغيرهم، استطاعوا أن يُقيموا دُولاً عظيمة، إلاّ أنّهم لم يؤسّسوا حضارة، وكانت غاية جهودهم أن يستفيدوا من حضارة الأمم التي قهروها، ولكن العرب أنشؤوا بسرعة حضارة جديدة كثيرة الاختلاف عن الحضارات التي ظهرت قبلها، وتمكّنوا بسرعة عجيبة أيضًا من حمل العناصر المختلفة والمتنوّعة والموجودة في الأمصار التي فتحوها على اعتناق دينهم وتعلّم لغتهم، فضلاً عن حضارتهم الجديدة، ولذلك ظل نفوذ العرب بتلك الأمصار ثابتًا.

فالتّفاعل بين الثّقافة الجديدة ونتاج الثّقافات السّابقة كان حصيلة الانفتاح على الآخر والاستفادة من عطاءاته الفكريّة والثّقافية والحضارية في الميادين المختلفة التي نجمت عنها الحضارة العربية الإسلامية الزّاهرة.

والسّؤال الّذي يفرض نفسه في هذا السّياق : كيف كانت طبيعة العلاقة مع الآخر ؟ وكيف تمّ التّعايش معه؟ وأيُّ صور لذلك التّعايش في ظل الحضارة التي بناها رادة وقادة البشريّة في ذلك الزّمان ؟.

4 ــ صور من التّعايش مع الآخر في ظل الثّقافة العربية الإسلاميّة :

تجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أنّ العلاقة مع الآخر تدفع إلى تحديده، إذ يختلف هذا الآخر مع الأنا، كما يختلف الآخر من دائرة إلى أخرى، وتبعًا لذلك، فإنّ الموقع الذي يحدّده الإنسان لنفسه (الفرد أو الجماعة) هو بدوره الّذي يُحدّد الآخر القريب أو البعيد.

فالآخر مثلاً بالنّسبة إلى دائرة الدّين، هو ذلك الإنسان الّذي ينتمي إلى دين آخر، أمّا الآخر بالنّسبة إلى الذّات فهو المغاير لها، ومن ثمّة يمكن القول إنّ الآخر يتعدّد ويتنوّع بتعدّد وتنوّع دوائر مستويات الأنا والذّات، فينجم عن ذلك وجود آخر ديني ومذهبي، وحتّى قومي وعرفي وإتني وجغرافي واجتماعي وسياسي (33).

ويجرّ كل ذلك إلى القول على لسان أحدهم «حدّد ذاتك يتحدّد الآخر».

فالعلاقة بين الذّات والآخر جدُّ وطيدة، إذ لا يمكن تحديد الذّات إلاّ بتحديد الآخر، ولا يمكن تجليتها إلاّ بوجود آخر مختلف ومغاير لها (34).

ومن هذا المنطلق كان الآخر واضحًا ومحدّدًا في الإسلام لذلك جاء منذ انبلاجه داعيًا إلى التّواصل الإنساني والتّعايش مع هذا الآخر والتّعاون بين شعوب المعمورة كافّة دون إقصاء أو تهميش.

ويحقّ للمسلمين من هذا المنطلق أن يُباهوا بتلك الدّعوة التي تضمنها القرآن الكريم والسّنة النّبوية الشّريفة، وذلك الموقف النّبيل الذي وقفه نبيّ الرّحمة محمد صلّى الله عليه وسلّم من الآخر وتحديدًا أهل الكتاب من يهود ونصارى بصريح الآية الكريمة : «قُل يا أهل الكتاب تعالوْا إلى كلمة سَواء بيننا وبَينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نُشركَ به شيئا ولا يَتَّخذ بَعْضُنا بعضا أربابًا من دون الله «(آل عمران : 64).

والنّاس في الإسلام خُلقوا من نفس واحدة، وفي ذلك تأكيد على الأخوّة والرّحمة والتّوادد وهي قيم

مشتركة تساعد على إرساء علاقة وطيدة بين الأنا والآخر بصريح الآية الكريمة :

«**هُو الّذي خَلَقَكُم من نفسٍ واحِدَةٍ وجعل منها زوجها**» (الأعراف : 189).

والتّعارف لا يحصل إلاّ بالتّفاهم والتّعايش والتّآلف والتّسامح والتّعاون، فلا إكراه للآخر على اعتقاد لا يرضاه، إذ الاعتقاد لا يحصل إلاّ عن طواعية، والقرآن ينهى عن دفع الإنسان إلى اعتناق أيّة ديانة دون فهم، ودون إدراك لحقيقتها، إذ إيمان المكره هو استعباد وخضوع دون إرادة صاحبه بصريح قوله تعالى «**لا إكراه في الدّين**» (البقرة : 256).

إنّ ظاهر الآية يكشف عن حماية للإنسان الآخر من أن يقع عليه الإكراه من قِبل الأنا، ولكن باطنها يكشف أيضًا عن حماية الأنا من الآخر، فهي حماية متبادلة بين الذّات والآخر كي لا يقع على كلّ منهما إكراه ما لا يرضاه.

والمعتقدات والثّقافات لا يمكن أن تُبنى على الإكراه، لذلك راعى الإسلام هذا التّوجّه وأقرّ الحرّية الدّينية، ونهى عن الإيمان بالإكراه، وترك ذلك لرشد الإنسان، ولاختياره الحرّ حتّى يتحقّق بناء المجتمع الرّشيد الذي يؤمن عن وعي، ويدافع عن حقوقه ومكاسبه بحرّية، وبتلك الحرّية يصّون حرّيات وحرمات الآخرين ومكاسبهم.

وملامح التّعايش والتّفاهم في ظلّ الثّقافة والحضارة العربية الإسلامية ثابتة في المصدرين الأساسيّين : القرآن والسّنة اللّذين يدعوان دون مواربة إلى التّواصل الفكري والاجتماعي والعائلي والأخلاقي بدليل جواز مُخالطة أهل الكتاب ومصاهرتهم ومؤاكلتهم ومشاربتهم والتّعامل معهم في كل مجالات النّشاطات الاجتماعية مصداقًا لقوله تعالى : «... **ولتجدنّ أقربَهُم مودَّةً للّذين آمنوا الّذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنَّ منهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهُم لا يستكبرون**» (المائدة: 82)، وقوله سبحانه : «وطعام الّذين أوتوا الكتاب حلٌّ لكم وطعامكم حِلٌّ لهم» (المائدة : 05).

والثّابت أنّ الإسلام كان دائما معترفًا بالآخر، وأقرّت ثقافته الاختلاف والتّعدّدية، كما تعاملت مع كل الثّقافات والحضارات التي تعاملت معها بالتّسامح والعدل.

هذا وتعدّدت صور التّعايش مع الآخر في ظلّ الثّقافة العربية الإسلامية منذ العهد النّبوي وحتى اليوم، ولم يتحوّل ذلك التّعايش إلى إشكالية إلاّ بعد ما حاول الآخر فرض سيطرته ونموذجه المعرفي والاقتصادي والسّياسي بالقوّة والجبروت وتحويل الشّعوب إلى تابع مُستلب. والمقام لا يسمح بسرد كل صور التّعايش مع الآخر، ولكن حسبنا الإشارة إلى البعض منها، وتحديدًا في عهد النّبوة، وفي عهد بعض الخلفاء الرّاشدين وفي العهدين الأموي والعبّاسي.

أ ـ في العهد النّبوي :

يجد الباحث في علاقة الإسلام بالآخر نموذجًا فريدًا في هذا التّنوع إذ كانت حياة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، المَثل والقدوة في رسم معالم منهج التّعامل مع الآخر، نصرانيًا كان أو يهوديًا أو حتّى مجوسيًا، وعلى دربه سار أصحابه وأتباعه ولعلّ أروع صورة يُصادفها المرء في هذا الشّأن أمر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أصحابه بالهجرة إلى الحبشة وملكها النّجاشي دون غيره، طلبًا للحماية، وحفاظا على الدّعوة الجديدة، فوجدوا عنده كل الأمن والأمان، رغم ما تحمّلوه من مصاعب ومشاق لينعموا بالحماية والعدل المفقود في بلادهم في بداية الدّعوة المحمدية، ولم يتردّد واحد من المهاجرين وعلى رأسهم الصّحابيّ الجليل جعفر بن أبي طالب في تنفيذ الأمر بالهجرة إلى النّجاشي بدعوى أنّه نصرانيّ وأنّه غير مسلم (35).

ويحدّثنا التّاريخ أنّ الرّسول عليه الصّلاة والسّلام جعل «ابن أريقط» دليلاً له في هجرته للمدينة ولم يكن مسلمًا (36).

كما أنّه، صلوات الله عليه وسلامه قَبِلَ هديّة المَقوْقس

عظيم أقباط مصر، والمتمثّلة في ماريا القبطية التي بنى بها، وأنجب منها وَلده الوحيد إبراهيم، فهو صلّى الله عليه وسلّم لم يرفض الهدية بدعوى أنّها من غير مسلم، وقبلها قبولاً حسنًا وأوصى بأقباط مصر خيرًا (37).

أحدث الرّسول الأكرم تحوّلاً حضاريًا فريدًا من نوعه، عميقًا في غرضه من أجل التّعامل مع الآخر، فجاء ذلك الصّنيع منسجمًا مع صميم عقيدة الإسلام الدّاعية إلى الحوار ونبذ التّعصّب والاضطهاد والإكراه، فأبطل التّفاخر والتّمايز القائم على اللّون أو الدّم أو العرق بصريح قوله عليه الصّلاة والسّلام : «كلكم من آدم وآدم من تراب»، و : «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا أبيض على أسود إلاّ بالتّقوى ...»، وقوله صلوات الله عليه : «من ظلم معاهدًا أو انتقص حقّه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة» (38).

ومن صور تعامل نبيّ الرّحمة مع الآخر إذنه لنصارى نجران بدخول مسجده الشّريف، ولمّا حانت صلاتهم أذن لهم بالصّلاة فيه فصلّوا إلى المشرق (39).

ـ ب ـ في عهد الرّاشدين :

وسار الخلفاء الرّاشدون على خطى الرّسول الأكرم في تعامله مع الآخر، فهذا أبو بكر الصّديق رضي الله عنه وقف موصيًا جيش أسامة بن يزيد قائلا : «أيّها النّاس قفوا أوصيكم بعشر (40) فاحفظوها عنّي :

ـ لا تخونوا، ولا تُغلّوا.

ـ ولا تغدروا ولا تمثّلوا.

ـ ولا تقتلوا طفلاً صغيرًا.

ـ ولا شيخا كبيرًا، ولا امرأة.

ـ ولا تعقروا نخلاً، ولا تحرقوه.

ـ ولا تذبحوا شاة، ولا بعيرًا إلاّ لمأكله.....».

وتمثّل العهدة «العمرية» مع أهل «إيليا» بالقدس خير مثال في التّعامل مع الآخر ذلك أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه لمّا حان وقت الصّلاة ودخل كنيسة بيت المقدس لم يصلّ داخل الكنيسة، حفاظا منه وضمانًا لبقائها بعهدة أهلها، وكي لا يُقال : هنا صلّى عمر، وسنجعل مكان صلاته مسجدًا، لقد خرج عمر رضي الله عنه وصلّى بجوار الكنيسة حيث بُني مسجد عمر.

هذا وقد أعطى عمر بن الخطّاب لأهل «إيليا» أمانا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وأن لا يُكرهوا على دينهم ولا يُضارّ أحد منهم (41).

ـ ج ـ في عهد الأمويّين والعبّاسيّين :

وتتوالى صور التّعامل مع الأخر كما جاءت في العهدين السّابقين، وخاصّة أيّام اتّساع الفتوحات العربية الإسلامية شرقًا حتّى السّند وما وراء النّهر حتى حدود الصّين، وغربًا حتى طليطلة وإشبيلية بالأندلس.

ومن مثال التّعامل مع الآخر والاعتراف به، والتّعايش معه، ما جاء في كتاب **فتح السّند** الذي تضمّن وصيّة فاتح الإقليم محمد بن القاسم الثّقفي (سنة 96 هـ.) لجنده الفاتحين ما نصّه

«لا تقتلوا أحدًا غير المسلّح المحارب، ومن كان بيده السّلاح وهو هارب فخذوه أسيرًا، ومن أراد الأمان وأعلن الطّاعة، فاتركوه، ولا تدخلوا البيوت الآمنة» (42).

هذا وعرفت أيّام العبّاسيّين تعايشًا عجيبًا بين شعوب متعدّدة ومختلفة، جمعت بينها قيم خالدة، ساعدت على حسن العلاقة وجميل التّفاهم، فلم تعرف الدّولة في عهدهم نُفرةً وتعصّبًا بين أهل الأديان، ولا بين المسلمين وغيرهم من أهل الذّمة، بل على العكس من ذلك، عرفت حياة إنسانيّة آمنة وخصيبة.

وممّا أضفى على ذلك التّنوع الثّقافي زخمًا شديدًا إشراف خلفاء بني العبّاس على ما كان يدور من مناظرات كلاميّة وحلقات علميّة احتضنتها المراكز العلمية

التي كان لها إشعاعها المعرفي والعلمي، وخاصّة «بيت الحكمة ببغداد» التي كانت تزخر بمشاهير العلماء من العرب وغيرهم، والمسلمين وغير المسلمين من النّصارى النّساتوريّين الذين كان لهم الفضل الأكبر في ترجمة التّراث الحضاري والثّقافي للحضارات السّابقة إلى العربية (43).

والثّابت أن ذلك البناء الثّقافي والمعرفي والحضاري ما كان ليحصل لولا جو التّسامح والحرية والانفتاح على غير المسلمين في مختلف الاختصاصات العلمية والمعرفية من هندسة وجبر وفلسفة وطبّ وصيدلة ومنطق.

أدّى كل ذلك الانفتاح والتّواصل مع الآخر إلى أن تتفاعل الثّقافة العربية الإسلامية مع الثّقافات الأخرى وتأخذ منها وتضيف إليها، الأمر الذي أوصل إلى ذلك الثّراء العلمي العالمي الفريد، وذلك التّنوع الثّقافي المتميّز، وتلك الخصوبة الحضارية التي لم تعرف الإنسانية مثيلا لها خلال الثّقافات والحضارات السّابقة./..

المصادر والمراجع

1) جمعية البرلمانيين التّونسيين : حوار الحضارات والتّضامن الدّولي، تونس، 2002، ص 16.
2) ابن منظور : لسان العرب، دار المعارف القاهرة، مصر، دون تاريخ، مادّة ثقف، 1/ 492.
3) راجع ما ورد في مادّة ثَقَّف، المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربية القاهرة.
4) زرزور عدنان : إنسانيّة الثّقافة الإسلامية، مدخل وتمهيد، بيروت، لبنان، 1982، ص26.
5) الشريف نادية : أضواء على الثّقافة الإسلامية، ط 1، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، 1981.
6) لنتون : الانتروبولوجيا والعالم الحديث، تعريب النّاشف عبد الملك، بيروت، لبنان، 1967، ص ص348-349.
7) جمال أحمد محمد: محاضرات في الثّقافة الإسلامية، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، 1983، ص 44.
8) ابن منظور: لسان العرب، مادّة «حضر»، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون تاريخ، 2/ 906-907.
9) راجع ما ورد في المعجم الوسيط تحت مادّة «حضر».
10) أنظر ما ورد في المعجم الفلسفي لصاحبه جميل صاليبا، 1 / 475 - 477.
11) ابن منظور : لسان العرب، مادّة «عاش»، 4/ 3190.
12) المعجم الوسيط، 2/ 639 - 640، مجمع اللّغة العربية بالقاهرة.
13) التّويجري عبد العزيز: الحوار من أجل التّعايش، ط 1، دار الشّروق، القاهرة، مصر، 1998، ص 76.
14) الجرجاني : التّعريفات، الدّار التونسية للنّشر، تونس، 1971، ص57.
15) لسان العرب، 1/ 38.
16) محاضرات في الثّقافة الإسلامية، ص 369.
17) عاشور سعيد عبد الفتّاح: عُمان والحضارة الإسلامية، نشر جامعة السّلطان قابوس، عُمان، 1989، ص 48.
18) الخربوطلي علي حسن : الحضارة الإسلامية، دار المعارف، مصر، 1977، ص 30.
19) الخربوطلي علي حسن : الحضارة الإسلامية، دار المعارف، مصر، 1977، ص 30.
20) برتولد فلاديمير : تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، ط 4 ،دار المعارف، القاهرة، مصر، 1966 ص63.

21) المرجع نفسه.
22) الخربوطلي علي حسن : الحضارة الإسلامية، دار المعارف، مصر، 1977، ص 30.
23) برتولد فلاديمير : تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، ط 4 ،دار المعارف، القاهرة، مصر، 1966 ص63.
24) المرجع نفسه.
25) محفوظ محمد : الآخر وحقوق المواطنة، ط1،نشر مركز الرّاية للتّنمية الفكريّة، دمشق، سوريا، 2005-2006، ص 10.
26) إقبال محمد : تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام، المبحث الخاص بـ «مبدأ الحركة في الثّقافة الإسلامية»، القاهرة مصر، 1968.
27) طلفاح خير الله : حضارة العرب في الأندلس، دار الحرية للطّباعة، بغداد، 1977، ص 7.
28) طوقان حافظ : تراث العرب العلمي في الرّياضيات والفلك، دار الشّروق، لبنان، بدون تاريخ، ص 25.
29) المرجع نفسه.
30) الخربوطلي علي : الحضارة العربية الإسلامية، ص 30 - 38.
31) راجع ما جاء في كتاب الباحثة «سيجريد هونكه» شمس العرب تسطع على الغرب.
32) الخربوطلي علي : الحضارة العربية الإسلامية، ص 77.
33) محفوظ محمد : في معنى الآخر ضمن كتاب «الآخر وحقوق المواطَنة »، ص 15.
34) المرجع نفسه.
35) د. الجيلند محمد السّيد : الحوار مع الآخر، دار قوباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، مصر، 1999، ص 48.
36) المرجع نفسه.
37) المرجع نفسه.
38) رواه أبو داود في الخراج والإمارة.
39) ابن هشام : السّير ة، 2 / 158 - 159.
40) أبو خليل شوقي : الإسلام والتّفاهم والتّعايش بين الشّعوب، دار الفكر، ط 1، دمشق، سوريا، 1997، ص 39.
41) المرجع نفسه، ص 24.
42) المرجع نفسه، ص 32.
43) الجهيني أحمد : الإسلام والآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2005، ص 254.

ملامح من التّنوير في فكر الشّيخ عبد العزيز الثّعالبي من خلال «روح التحرّر في القرآن» (1)

محمّد بن الطيّب

I – في مفهوم التنوير :

رغم أنّ مصطلح «التنوير» قد ارتبط في الأذهان بالتنوير الغربي الحديث و بمفكّري عصر الأنوارالأوروبي روسو وفولتير وديدرو وغيرهم، فإنّ الحقّ أن التنوير لم تخل منه أيّ حضارة (2)، وما التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر إلاّ مرحلة من مراحل التنوير البشري الذي يميّز كلّ حضارة، إذ لابدّ لكلّ حضارة من حركة تنوير وتجديد، في مقابل اتجاه المحافظة والتقليد، والتنوير العربي الإسلامي تعود جذوره إلى صورة فنية أثيرة في الثقافة الإسلامية، فهو مشتقّ من لفظ النور من آية النور في سورة النور: [نُورٌ عَلَى نُورٍ] (3)، قبل أن تشير إلى التنوير الغربي، وهي تشير أيضا إلى نتاج التجربة الصوفية العرفانية الإشراقية التي عاشها السهروردي (قتل587هـ/ 1191م) وعبّرعنها في تصانيفه، حيث رأى النور مصدر الوجود وماهيته، ورأى الخلق فيضا وإشراقا (4).

ولذلك كان التنوير العربي عند علماء الزيتونة كما عند غيرهم من روّاد النهضة العربية الإسلامية مستندا إلى الأساس الديني بخلاف التنوير الأوروبي، وإن شاركه معظم خصائصه، ومن ثمّ كان من أخصّ خصائص التنوير العربي الإسلامي الدعوة إلى التجديد الديني دون أن يكون القصد نقد الدين في ذاته أو الدعوة إلى الإلحاد، وإنّما تنقية الدين ممّا علق به من غبار القرون بدعا وشبهات وخرافات ممّا لا يتفق مع الجوهر النقي للدين، ومحاربة الجمود ومناصرة الاجتهاد، فكان التنوير تحريرا للدين من ربقة الأساطير والخرافات ونضالا ضدّ تخلّف المسلمين، فهو محاربة للجهالة وإزالة للغشاوة عن الأبصار حتّى ترى النور، بينما لم يكن التنوير الغربي في جوهره مسيحيا، بل كان معاديا للمسيحية (5). وفي هذا فرق عظيم بين التنوير العربي الإسلامي والتنوير الغربي، فمرجعية الأوّل بقيت إسلامية بينما كانت مرجعية الثاني عقلية محضا.

ولكنّ مجال الاشتراك بين نمطي التنوير فسيح، فالتنوير مفهوم كلّي جامع ذو أبعاد ثقافية وسياسية واقتصادية وأخلاقية وجمالية تؤلّف نسقا متكاملا ملتزما بمجموعة من القيم الإنسانية العليا، قيم الحرية والعدالة والعقلانية والتقدم. لقد ارتبط التنوير بجملة من المبادئ مدارها على تمجيد العقل والتفكير العقلاني المتحرّر من سطوة المسلّمات وسيطرة الغيبيات والخرافات والإيمان

بكرامة الإنسان وحريته وقدرته على التقدم والإيمان بحرية العقل في نقد المسلّمات، ذلك أنّ أخصّ خصائص الرؤية التنويرية أن تكون رؤية عقلانية متحرّرة. ولذلك سيطرت على الفكر التنويري فكرة التقدم والإصلاح وتغيير العلاقة بين الحاكم والمحكوم ومحاربة الاستبداد والعمل على قبض أيدي الحكام عن الظلم.

إنّ التنوير استنارة بأنوار العقل ضدّ التعصّب والحكم بلا برهان، هو «خروج على التقليد وممارسة للاختلاف المنتج والمغايرة الخصبة» (6)، وهو انحياز إلى الحرية بكافة أشكالها ومجالاتها، حرية الفكر والتعبير والرأي والعمل، وهو ثابت من ثوابت المشروع التحديثي.

ومن خصوصيات الفكر التنويري أو المستنير بالإضافة إلى نظرته الشمولية الكلّية أنّه جامع بين الفكر والعمل، يصدق ذلك على حَمَلَة لواء التنوير في المجتمعات العربية، فقد كانوا صفوة مثقفة، وكانوا يعبّرون عن رفض الواقع البائس والثورة على الوضع القائم. فالتنوير من جانبه العملي تعبير عن التمرّد على السائد والثورة عليه والرغبة في تغييره، فهدف التنوير إحداث نقلة ثقافية واجتماعية وسياسية من حال التخلف والجمود إلى التقدم والحيوية، إنّه نقلة من الثقافة التقليدية المتوارثة الساكنة الجامدة الراكدة التي تخشى التغيير بدعوى المحافظة على توازن المجتمع إلى حالة ثقافية على غاية من الحيوية قِوامها تقبّل الجديد وتطويعه بما يتلاءم مع رغائب المجتمع وتطلّعاته وتقاليده ومتطلّباته (7)، وتلك هي «البنية الكفاحية للتنوير» (8).

إن التنوير عملية تغيير إرادي عقلاني شامل يتناول أساليب التفكير والسلوك والقيم ونظام الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم ومكانة الفرد في المجتمع والنظرة إلى الحياة، ومعنى ذلك أنّ التنوير ليس مجرّد تغيير ثقافي أو اجتماعي جزئي، وإنّما هو تغيير كلّي ينبعث من الرغبة الواعية في الإفادة من ثقافة الغالب المتقدّمة لتبديل الأوضاع القائمة المفروضة المرفوضة، ابتغاء الخروج من حالة التخلّف الشامل (9).

وإنّما مهّدنا بالحديث عن مفهوم التنوير وأبرزنا أهمّ خصائصه وأبرز مميّزاته ليكون لنا مدخلا للوقوف على طبيعة التنوير في فكر الثعالبي باعتباره أحد العلماء الأعلام الذين أنجبتهم الزيتونة وساهمت في تكوينهم لاختبار مدى إسهامه الفكري في حركة التنوير العربية الإسلامية، إذ لا سبيل إلى تحقيق نهضة حقيقية متجذّرة من دون حركة تنوير حقيقية، ولا تقدّم من دون فكر تنويري.

ولا يعني استرجاعنا لفكر الثعالبي أنّنا سننزع في قراءته منزعا تمجيديا يقتصر على كشف بعض معالم التنوير عنده، وإنّما نحن نستدعيه لنمارس على فكره فاعليّتنا التنويرية، فلا نقف عند إظهار مزاياه وتضخيم مجهوده التنويري، بل نتجاوز ذلك إلى نقده وتقييمه والكشف عن خفايا خطابه، فلسنا نروم التماهي معه ولا الانقطاع عنه، وإنّما نروم قراءته قراءة «كاشفة تنويرية تكون بمثابة نور على نور» (10)، نريد رؤية ما لم يره المستنير.

II – من تجلّيات التنوير في كتاب «روح التحرّر في القرآن»:

1 – حضاريّا:

يتجلّى المنزع التنويري للثعالبي منذ الفصل الأوّل من كتابه وعنوانه "مقارنة بين مصر وبقية الأقطار الإسلامية"، فهو بمنزلة التمهيد لسائر فصوله والمدخل الموضّح للإطار العام الذي تندرج فيه قضاياه، هو فاتحة الكتاب المجلّية لإشكاليته العامّة وهي البحث عن أسباب النهضة وشروط التقدّم وعناصر الترقّي مع التنبيه إلى أسباب التخلّف ومظاهر الانحطاط وعوامل السقوط، فمن الواضح بدءا أنّ الهاجس المحرّك لفكر الثعالبي في هذا الكتاب والباعث على تأليفه إصلاحي نهضوي ينسج على منوال روّاد الحركة الإصلاحية المصرية ويعلن إعجابه بالتجربة النهضوية التي قادها محمد علي باشا،

فهذا الفصل يظهر الانتماء الفكري إلى التيار النهضوي العربي الإسلامي ويبرز وشائج القربى وعناصر الوصل بين فكر الثعالبي وروّاد النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي عموما.

إنّ هذا الفصل توطئة لمباحث الكتاب ووضع لها في إطارها العام، فلا عجب أن يكون منطلق الحديث التجربة النهضوية المصرية بالإلماع إلى بواعثها وأسبابها والتنويه ببعض مظاهرها وآثارها، ففضلا عمّا يمثّله القطر المصري من ثقل بشري وحضاري وماله من منزلة متميّزة في العالم الإسلامي، فإنّ مصر هي البلاد العربية الإسلامية الأولى التي انتبهت من غفلة التخلّف منذ الحملة العسكرية البونابارتية التي كانت صدمة حضارية حقيقية أظهرت البون الشاسع بين أوروبا المتقدّمة والبلدان الإسلامية المتخلّفة.

وإنّه من اللافت للنظر اكتفاء الثعالبي بالتنويه بالدور الحضاري التحديث الفرنسي في مصر، فهو يظهر الجانب المشرق للحضارة الأوروبية مجسّما في الدور التمديني الذي نهض به العلماء والرحالون الأوروبيون من الناحية الثقافية، إذ ارتقوا - حسب رأيه - بالمستوى الثقافي للمصريين والدور التحديثي الذي نهض به الضباط والعلماء الفرنسيون المتشبّعون بمبادئ الثورة الفرنسية من الناحية الإدارية والتنظيمية إذ ساعدوا محمّد علي باشا على تحديث أجهزة دولته وتنظيم جيشه (11)، بل إنّه يظهر هؤلاء العلماء والضباط الفرنسيين في غاية الطيبة والوداعة والدماثة ومنتهى الإخلاص في خدمة الباشا يعرّفونه أسرار نجاح بونابارت في احتلال مصر ويطلعونه على أسباب تقدّم أوروبا ويسخّرون جهودهم لخدمة قضيته «ولم يخفوا عنه أيّ شيء ممّا كانوا يعرفونه» (12)، ممّا يظهر لنا نزعة الثعالبي الانتقائية واضحة جليّة (13)، إذ لا يمكن أن يكون هؤلاء الأجانب مبرّئين من كلّ غرض منزّهين عن كلّ غاية وهدف، بل إنّ التاريخ يشهد أنّ هؤلاء كانوا الطلائع الأولى التي مهّدت لما ستشهده مصر بعد محمّد علي من تفاقم النفوذ الأجنبي فيها، والذي أفضى إلى النيل من سيادتها بالتحكّم في ميزانيتها، ثمّ أدّى في النهاية إلى الاحتلال الانكليزي، فضلا عن أنّ الثعالبي يغفل عن الدور الأوروبي الفعّال في إجهاض المشروع النهضوي المصري عندما استشعرت أوروبا خطر قيام نهضة مصرية حقيقية على مصالحها الاستعمارية. فلم يكن تشجيعها لمحمد علي في البداية إلا نكاية بالدولة العثمانية بتحريضه على النزعة الاستقلالية.

لقد سكت الثعالبي سكوتا مطبقا عن الوجه المظلم لأوروبا، الوجه السياسي والعسكري البشع والمنزع الاستعماري التوسّعي البغيض الماثل أمام الأعين في احتلال الجزائر وتونس ومصر. ولا شكّ عندنا في أنّ الثعالبي يميّز بين وجهي الآخر الغربي وجه الغرب الحديث الغازي لبلاد الإسلام، ووجه الغرب ذي المشروع الحضاري التحديثي، غرب الثورة من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية والتقدّم العلمي والتقني، ومقاومة النظم الاستبدادية، وسيادة العقلانية و إشاعة التنوير، وما سكوته عن الوجه الأوّل إلا خدمة لخطّة خطابه الهادفة إلى تنوير العقول وتحرير الأذهان من الأوهام نحو فهم تحرّري للقرآن، فسياق الخطاب سياق تنوير وليس سياق تنديد بالآخر الغربي، ومن ثمّ كان السكوت عن المشروع الغربي الامبريالي التوسّعي والتنويه بالمشروع الغربي الحضاري التحديثي يخدم المقصد التنويري للخطاب، ويردّ بطريق غير مباشر على تيار الجمود الهارب إلى الماضي المستنجد بالتراث النافي لكلّ اقتباس عن الآخر الغربي، ويعبّر عن نظرة عقلانية لقضايا الواقع بالدخول في حوار مع الآخر ابتغاء الاستفادة منه في تحقيق النهضة المنشودة.

ولا أدلّ على ذلك من إثبات الثعالبي للدرس الذي استخلصه محمد علي من معاونيه الأوروبيين، وهو أنْ لا سبيل إلى النهوض إلاّ بالأخذ بأسباب العلوم المحقّقة للتقدم الحضاري، ولكنّ اكتساب هذه العلوم مشروط بعقول متفتّحة مستنيرة تخلّصت من الأفكار المسبقة وتحرّرت من الأوهام والخرافات، فلا نهضة من دون تنوير العقول، ومن ثمّ فاقتباس العلوم الأوروبية لا يكفي

لتحقيق النهضة ما لم تتهيّأ العقول والأذهان لتقبّلها، وهذه العبرة المستخلصة من تجربة محمد علي إنّما هي في الحقيقة تعبير عن التوجّه النهضوي الذي يندرج فيه روح التحرر في القرآن، وهو التوجّه التنويري التحرّري العقلاني المحارب للجهل والخرافة والتعصّب.

ولكن الثعالبي في سبيل خدمة هذا المقصد من كتابه يطلب شاهدا تاريخيا قريبا يؤيّده وأنموذجا واقعيا يؤكّده ومثالا يحتذى يسدّده، فيعمد إلى قراءة انتقائية للتاريخ تنطوي على مغالطة تاريخية واضحة، إذ لا يُعلم أنّ محمد علي قد «فرض تفسير القرآن في اتجاه تحرّري» (14)، فقصارى علم التفسير في عصره أن يكون درسا من دروس الأزهر وأساليب التعليم فيه كانت عتيقة تقليدية كما هو مشهور، ولم يكن محمد علي وأبناؤه من بعده معنيين بإصلاح الأزهر، فقد كان همّه الأكبر أن يحكم قبضته على مصر وأن يوسّع نفوذه بما جاورها وأن يحقّق استقلالها عن الخلافة العثمانية، ولذلك اتجهت تجربته النهضوية وجهة عسكرية أساسا.

يدعم ما ذهبنا إليه جنوح الثعالبي إلى العموميات، إذ لا دليل على ما ذهب إليه، فلا حديث عن هذه النخبة من الفقهاء والعلماء الذين ساعدوا محمد علي في تفسير القرآن تفسيرا متحرّرا يثير الإعجاب (15)، ولا نعلم تفسيرا للقرآن ظهر في تلك الفترة يحمل هذه الخاصية التحرّرية، بل إنّ الأمر يصل إلى الحديث عن مدرسة في التفسير مزعومة لا نعلم عنها شيئا، وإنّما هي محض خيال من الكاتب فضلا عن التناقض الذي ينطوي عليه تشبيه الفهم التحرّري الذي يبشّر به بفهم الصحابة (16)، فكيف تلتقي السلفية بالتحرّرية ؟

وفي السياق نفسه نشير إلى المبالغات التي تظهر مصر وكأنّها جنّة الدنيا بحضارتها المتقدّمة ينعم أهلها في الرخاء والسعادة ويفخرون بقطرهم الثري المزدهر. والحقّ أنّ هذه الصورة المشرقة لمصر تجافي الحقيقة التاريخية، إذ الذين كانوا يعيشون على هذا النحو الذي وصف إنّما هم أسرة محمد علي ومواليهم وأتباعهم، أمّا بقية الشعب المصري ومعظمه من الفلاّحين فكانوا يرزحون تحت وطأة المظالم كالسخرة والجباية المضاعفة... كما لا يخفى التعسف في إظهار أنّ ما تنعم به مصر من رخاء وازدهار هو ثمرة من ثمرات التأويل المتحرّر للقرآن، وقد سبق أن بيّنا أنّ مدرسة التفسير المتحرر المزعومة كانت من نسج خيال الكاتب، ثمّ إنّ الحديث عن حضارة متقدّمة في مصر وثراء القطر المصري ورخاؤه هو أبعد ما يكون عن حقيقة الواقع المصري في الوقت الذي ألّف فيه الكتاب، ذلك أنّ الوضع العام في مصر آنذاك لم يكن أفضل من الوضع في سائر البلاد الإسلامية المغلوبة على أمرها. ولئن كانت مصر سبّاقة إلى الاشرئبّاب إلى النهضة والرقي، فإنّ المشروع النهضوي لم يكتمل، بل طرأ عليه الانتكاس بسبب سيطرة الاحتلال الانكليزي.

وفي سياق شرح الأسباب التي جعلت بقية الأصقاع الإسلامية متخلّفة بالقياس إلى تقدّم مصر المزعوم اجتهد الثعالبي في بيان آثار الفهم التحرري للقرآن في تحقيق النهضة الإسلامية في القرون الأولى، فهو يرى أنّ ثمرة ذلك الفهم التحرري كانت مبدأ التسامح الذي تجسّم في الاعتراف بسائر الأديان (وهذا خطأ بل الاعتراف بالأديان الكتابية فحسب) واحترام المخالف والجدال بالتي هي أحسن والزواج بالكتابيات والسماح لهنّ بأداء شعائرهنّ بكامل الحرية وتأصيل مبدإ حرية المعتقد فلا إكراه في الدين، وقد أكد الثعالبي الثمرة العملية لهذا الفهم التحرري وقد تجلّت في انتشار الدعوة الإسلامية من غير دعاية ولا تبشير، بل بمجرّد القدوة الحسنة (17)، وهو ما يظهر أهمّية العامل الأخلاقي باعتباره نتاج ذلك الفهم المستنير للقرآن الذي جعل المسلمين يتطبّعون بخلق التسامح ويمارسونه في حياتهم اليومية بانفتاحهم على غيرهم من أهل الأديان الأخرى بكامل السماحة ممّا يحبّب هؤلاء في الإسلام والمسلمين.

إنّ الموازاة التي يقيمها الثعالبي بين النهضة المصرية الحديثة والنهضة الإسلامية الأولى بإرجاعها إلى عامل أساسي موحّد ووحيد هو الفهم التحرري للقرآن، يؤكّد الاختيار العقلاني والتحرري لمشروع الإصلاح النهضوي العربي والإسلامي المعتمد في المقام الأوّل على العودة

على النبع القرآني الصافي وتخليصه مما علق بفهمه من انحرافات في التأويل وتحريفات في التفسير ابتغاء تأويل عقلاني للقرآن متحرّر مستنير يراعي واجب الوقت ومقتضيات المرحلة التاريخية.

وفي باب التنوير ذي النزعة الحضارية الشاملة يندرج الفصل العاشر من روح التحرر في القرآن والذي عنوانه «التسامح في الإسلام» وهو امتداد للفصل التاسع الذي عنوانه «الإسلام دين البشرية جمعاء»، وفيه يؤكد الثعالبي مبدأ عموم الإسلام وشموله للبشرية قاطبة، ولمّا كانت دعوته عامة شاملة بخلاف اليهودية والمسيحية كان من غاياته السامية تحقيق التقارب والتعارف بين الناس جميعا: [وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا] (18)، وقد حشد الثعالبي في هذا الفصل طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تناصرت جميعها للدلالة على أنّ الرسالة المحمّدية تخاطب الناس أجمعين لا فرق بين أعجمي وعربي ولا أحمر ولا أسود إلا بالتقوى، فالناس كلهم لآدم وآدم من تراب، لقد أكّد الثعالبي أنّ مبادئ الإسلام التي تدلّ عليها الآيات والأحاديث قد تظاهرت جميعا لتأصيل مبدأ المساواة بين الناس ودعت إلى التآخي والتراحم والتوادد، وحثت على الاستمساك بمكارم الأخلاق (19).

ومن ثم تبيّن أنّ العلاقة بين الفصلين علاقة تكامل، فإذا كان الفصل السابق ذا صبغة نظرية تعنى بتأصيل المبادئ الكبرى والقيم الأساسية، فإن هذا الفصل يشاركه في هذا البعد النظري من ناحية ويكمّله بالاهتمام بالجانب العملي الواقعي، ولذلك قام على ضرب من المقارنة بين هذه المبادئ الإسلامية السامية وواقع الممارسة السلوكية للمسلمين المنافية لها والغاية هي سدّ الفجوة بين المثل الإسلامي الأعلى والواقع الإسلامي الشديد الانحراف عنه، فالمطلوب إذن هو إصلاح حال المسلمين عقيدة وسلوكا في علاقتهم بالله وعلاقة بعضهم ببعض وعلاقاتهم بالآخر المختلف، وإذا كانت الفصول السابقة قد اعتنت بإصلاح علاقتهم بالله أي بتنقية العقيدة والعبادة من شوائب البدع والانحرافات والضلالات وإصلاح علاقة بعضهم ببعض، أي إصلاح اجتماعهم ومعالجة أدوائهم الاجتماعية، فإنّ هذا الفصل ينصبّ على الاهتمام بإصلاح علاقتهم بالآخر المخالف لهم في المعتقد، لا سيما أهل الديانتين السماويتين التوحيديتين اليهودية والمسيحية. فقد راعى الثعالبي ما لاحظه من سطوة مشاعر الحقد والبغضاء والتعصّب على المسلمين إزاء مخالفيهم من أتباع الديانتين، إذ يعتبرونهم ملحدين مارقين يوجّهون إليهم الشتائم، بينما كان عليهم التحلّي بأقصى قدر من التسامح معهم، ذلك أن تلك النظرة ضيّقة الأفق الشديدة التعصب تنافي المقاصد القرآنية الداعية إلى التحلّي بمكارم الأخلاق واحترام المخالفين في الديانة والتحاور معهم بالتي هي أحسن، لأنّهم وإن خالفوا المسلمين في الملّة يؤمنون بإله واحد، ولذلك وجب التحلّي بالتسامح معهم إلى أقصى حدّ ممكن لأنّ الدين أيّ دين لا يعتنق على سبيل الإكراه بل لابدّ أن يهتدي المؤمن إليه عن طريق الاقتناع الذاتي والاطمئنان القلبي والارتياح الوجداني، ولذلك نصّ القرآن على أنه [لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ] (20).

ومن ثمّ تتبيّن كيف ينتقل الثعالبي من الإشارة إلى الفجوة العميقة بين المبادئ المثالية والممارسات السلوكية للمسلمين إلى تأصيل مبدإ التسامح الإسلامي، وهو الذي سيمتد على بقية الفصل وسيتراوح بين التأصيل النظري المعتمد على النصوص الدينية والتأصيل العملي المستند إلى الممارسة التاريخية في العهود الإسلامية الأولى، وبذلك يكتسب التاريخ في تلك الفترات سلطة مرجعية، فإذا هو تاريخ مُشَرِّع يُستدعى ليكون حجّة يدعم بها الكاتب دعوته إلى التسامح وحماسته للحوار مع الآخر المختلف. والحقّ أنّ هذا التأصيل بشقّيه النظري والعملي ذو أهداف إصلاحية نهضوية وإن لم تنل حظّها من الإبانة الصريحة المباشرة، فالإشارة إلى عزلة المسلم في بلاده وتخبّطه في الجهالة وإقصائه عن كلّ «حركة تقدّمية وحضارية وإكسابه تلك العادات الغاشمة المتوحّشة التي جعلت منه إنسانا قليل المعاشرة» (21) تفضي إلى الدعوة إلى الانفتاح على الآخر،

وهو في هذا السياق الآخر الغربي بالتغاضي عن وجهه السياسي والعسكري الاستعماري التوسّعي والاهتمام بالوجه الآخر للغرب وهو الغرب المتقدّم ذو المشروع الحضاري التمديني التحديثي، غرب الثورة على النظم السلطوية والاستبدادية من أجل الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، وغرب التقدّم العلمي والتقني الباهر.

ولا نظنّ إلحاح الثعالبي المتواصل على مبادئ الحرية والتسامح والعقلانية إلا تعبيرا عن غيابها في واقع المسلمين، ونحسب أن هجومه غير المبرر على الفقهاء والمفسّرين نوع من الإدانة غير المباشرة للسلطة السياسية لاسيما والكثير من هؤلاء كانوا ينتمون إلى جهاز السلطة، وإذا علمنا أنّ السلطة السياسية القائمة يومئذ في كلّ الأقطار الإسلامية كانت عاملا حاسما من عوامل التخلّف وعائقا كبيرا أمام محاولات الإصلاح والتقدّم، فهي سلطة استبدادية مطلقة ينخرها الفساد، ولذلك كانت تسعى إلى الحفاظ على إحكام تسلّطها واستبدادها بكلّ وسيلة، أمكن أن نفهم سرّ دفاعها عن المترمّتين ووقوفها إلى جانب المتعصّبين وخشيتها من كلّ حركة ثقافية تنويرية وتشجيعها للتصوّف الطرقي والشعوذة وما إليها من مظاهر الجمود الثقافي، فهذا العامل السياسي مرتبط بواقع اقتصادي واجتماعي وثقافي متدهور، فلا مناص من الوصل بين التجديد الديني والإصلاح التربوي والفكري والاجتماعي.

لقد استبان لنا أنّ الثعالبي قد أحسن الوصل بين دعوته إلى المثاقفة ووفائه لتراث التسامح في الإسلام، فسرد جملة من الأحداث التاريخية في العهود الإسلامية الأولى تظهر مدى ما بلغه المسلمون الأوّل من درجة راقية في تسامحهم مع أصحاب الديانات الأخرى عملا بتعاليم دينهم (22)، للدّلالة على أنّ مبدأ التسامح أصيل في دينهم ثابت في تاريخهم، وأنّ تخلّفهم الحاضر سببه انحرافهم عن مبادئ دينهم وعدم اقتدائهم بمآثر أسلافهم.

هكذا نتبيّن أنّ الثعالبي إذ ينوّه بعالمية الإسلام وإنسانية الدعوة الإسلامية ومبالغته في إبراز فكرة التسامح في الإسلام إلى حدّ اعتبارها «الفكرة الأساسية في القرآن» (23) إنّما هو تأسيس لمرجعية صلبة ضدّ التيار المحافظ الناقم على التطوّر الرافض للتعامل مع الآخر المخالف في العقيدة، فالغاية إذن هي تقديم التأصيل النظري للاقتباس من الغرب والتبرير الشرعي للتبادل الثقافي والحضاري بين المسلمين وغيرهم من الأمم لاسيما المتقدّمة منها.

لقد عبّر الثعالبي عن وعي مبكّر بأنّ المنجزات الحضارية الغربية المتقدّمة قد تجاوزت حدود الغرب لتصبح مكاسب للبشرية بأسرها، وأنّ على المسلمين أن يسارعوا إلى اقتباسها لكي يخرجوا من تخلّفهم وركودهم ويلحقوا بركب الأمم المتطوّرة.

2 - دينيّا :

من ثوابت التفكير عند الشيخ عبد العزيز الثعالبي في كتابه «روح التحرّر في القرآن» تجذير الروح التحرّرية للقرآن والدعوة إلى الاجتهاد وإعمال العقل في النص الديني ابتغاء تجديد الفهم بمراعاة أحوال العصر، وبذلك يُعْلي من قيمتي العقل والحرية باعتبارهما دعامتين لكل إبداع فكري يبشر بتحوّل حضاري.

وليس سبيلنا في هذا المقال أن نستقصي حضور هذه الفكرة المركزية وهذا المقصد الأسنى في فصول الكتاب، وإنّما حسبنا استدعاء بعض السياقات التي وردت فيها. فمن ذلك ورودها في فصل «العلاقات بين المسلمين والنصارى» حيث يقدّم لنا الثعالبي الشاب قراءة تاريخية للعلاقات بين المسلمين والنصارى منذ الحروب الصليبية يفسّر فيها سرّ العداوة التي استحكمت بينهما واستمرار التناكر والتنافر والتباعد والتعصّب والتزمّت بين الفريقين حتى بعد انتهاء الحروب الصليبية.

وإذا كان الثعالبي قد عزا سبب عداوة النصارى للمسلمين إلى اعتقادهم بأنّ كلّ مسلم مرق عن الدين كافر لا يستحق الحياة، بل يتحتم قتله بلا رحمة ولا شفقة (24)، وبذلك يكون قد فسّر اندلاع الحروب

الصليبية بعامل وحيد هو العامل الديني، وضرب صفحا عن العوامل السياسية والاقتصادية المحرّكة للحروب الصليبية، فإنّه قد عزا عداوة المسلمين للنصارى إلى أنّها ردّ فعل طبيعي إزاء العدوان الصليبي، ولكنّ الذي أغرى العداوة وأذكى روح الانتقام لديهم وأجّج نار الحقد والضغينة والبغضاء ونشر التعصّب الديني المقيت إنّما هو في رأي الثعالبي عمل المفسّرين والفقهاء الذين لم يألوا جهدا في التشريع للانتقام وإذكاء روح التعصب وإثارة عواطف الحقد والضغينة، طريقهم في ذلك تحريف النصوص وتوجيهها وجهة تعبّر عن الحقد والتعصّب وتنطق بالعداوة إزاء غير المسلمين ولا سيما النصارى، فقضوا بوجوب اعتبار المسلمين أنفسهم في حالة حرب دائمة مع النصارى وحكموا بحرمة زيارة أقطارهم وربط علاقات تجارية معهم، وقد ذكر أنّ المؤلّفات التي هي من هذا القبيل تعدّ بالآلاف، فكان من نتائج هذه الأحكام استمرار الحملات العسكرية الإسلامية ضدّ الأقطار المسيحية وانتشار القرصنة وطرد المسلمين من الأندلس وإقامة محاكم التفتيش لتعذيب المسلمين وحرقهم (25).

ولمّا استمرّ عمل المفسرين طوال مدّة الحروب الصليبية التي دامت خمسة قرون فلا عجب أن تصير تلك الأحكام التشريعية القائمة على التعصّب والضغينة بمثابة الحقائق الدينية المطلقة الثابتة واعتبرت من مبادئ الدين الإسلامي، في حين أنّها كانت في البداية مجرّد حكم بشري قائم على سوء تأويل للنصوص الدينية. وظاهر ما في كلام الثعالبي من مبالغة قادته إلى الخطإ، فدعوى تحريف النص القرآني باطلة، فما كان لمفسّر ولا لغيره أن يحرّف القرآن، وقصارى ما يمكن أن يكون هو تأويل النص الديني، أمّا تحريفه فلا سبيل إليه، لأنّه محفوظ في الصدور مكتوب في المصاحف منقول بالتواتر، وكذلك قوله بأنّ المؤلّفات التي كانت من ذلك القبيل تعدّ بالآلاف (26)، فهو لا يعدو أن يكون مبالغة وتهويلا لا داعي لهما، ثمّ إنّ المبدأ الذي قدّمه وكأنّه مسلّمة مُجْمَع عليها لا ذكر لمصدره ولا إحالة على أصحابه، وحتّى أولئك الذين ذكرهم من الفقهاء والمفسرين لا يوجد في كلامهم ما يؤيّد ما ذهب إليه، بل العكس هو الصحيح، ممّا يجعل بعض كلامه من نسج خياله.

لقد شنّ الثعالبي الشاب حملة شعواء ضدّ أولئك المفسرين المتعصّبين، ودعا إلى الثورة عليهم ومقاومة سلطتهم العلمية بالتفكير العميق والمثابرة على الدرس. وإذا كان الخطاب في ظاهره موجّها إلى العلماء القدامى، فإنّه في الحقيقة تعريض بشيوخ الزيتونة المحافظين لأنّهم امتداد لأسلافهم هؤلاء، ومن ثمّ فهو ضرب من التنفيس عن النفس والتفريج عن البال والانتقام بالكلام من هؤلاء الشيوخ المتزمّتين الناقمين على التطوّر، أولئك الذين دبّروا له المكائد وتمكّنوا من إحالته على المحكمة الابتدائية بتونس بتهمة التطاول على مقام الأولياء الصالحين وكان لهم ما أرادوا، إذ حكمت المحكمة بسجنه لمدّة شهرين.

يؤيّد ما ذهبنا إليه قول مؤلّفي كتاب: الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية: «نشأت فكرة مشروع كتاب الروح التحرّرية في القرآن خلال إقامة الشيخ الثعالبي بالسجن بعد محاكمة 1904 وفي فترة سجنه زاره العديد من الأصدقاء وخصوصا المحامي الذي رافع عنه سيزار بن عطّار وتبادلا الأفكار وتناقشا حول مسائل الدين والعقيدة الإسلامية وتلاقيا حول فكرة إظهار الجانب التحرّري في القرآن، وأنّ ما علق به من تأويلات واعتقادات تمسّ من حبّ الإنسان ومن الإصلاح الاجتماعي هي دخيلة على روحه السامية والداعية إلى فعل الخير. واتّفقا على تأليف كتاب يشرحان فيه هذه الفكرة الأساسية ويوضّحان ما في القرآن من سمو وحرّية فكرية» (27).

إنّ هذا الفصل من «روح التحرّر في القرآن» يجري إلى تأكيد التفرقة بين المبادئ الإسلامية السمحة والأحكام البشرية الناتجة عن تأويلات المفسّرين، أي التمييز بين الإسلام دينا والإسلام تاريخا، بين النص القرآني وأقوال المفسرين، وفي الجملة التمييز بين القراءة

المتحجّرة للنص الديني والقراءة المتحرّرة، كلّ ذلك من أجل التأكيد بأنّ جوهر الدين الإسلامي التسامح والتساهل لا التعصب والتزمّت والتقارب والتعارف بين الناس لا التباعد والتناكر والتحابب والتوادد لا التباغض والتباعد. ولذلك كانت خاتمته منادية بضرورة التفاهم والتقارب والتعاون بين المسلمين والنصارى، وأنّه لا سبيل إلى الانعزال والتقوقع على الذات، في عصر صار فيه التقدم مطّردا، فلا بدّ من المثاقفة بين المسلمين والمسيحيين ولا بدّ من توثيق العلاقات بينهم على أساس المودّة والثقة والتسامح والحرية. وبإمكان المسلمين - في رأي الثعالبي- أن يفيدوا من الحضارة الغربية رقيا وتقدّما، وأن يساهموا في تقدّم الحضارة البشرية إذا ما عملوا بالمبادئ التحرّرية المبثوثة في آي القرآن الكريم، وشاهده على ذلك أنّ «ما تشهده مصر من تطوّر ثقافي يعود الفضل فيه إلى أفكار التحرّر والرقي والحضارة التي جاء بها إلى تلك الربوع الرفقاء المساعدون الخالدون لمحمّد علي من الفرنسيين. وما الفرنسيون اليوم إلاّ أحفاد أولئك الذين أعلنوا عن مبادئ الإنسان والمواطن وساعدوا محمّد علي على القيام بتطوير المسلمين في الميدان الثقافي ومدّ يد المساعدة إليهم للقيام بعمل مشترك في سبيل التقارب بين البشر» (28).

إنّ إغضاء الثعالبي عن الوجه الاستعماري البغيض للحضارة الأوروبية وتنويهه بدورها التمديني واحتفاله بمبدإ التسامح في الإسلام لا يمكن تفسيره إلاّ بالعودة إلى اللحظة التاريخية التي ظهر فيها كتاب «روح التحرّر في القرآن» كما ألمعنا إلى ذلك آنفا، يدعم ذلك قول مؤلّفي كتاب الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية: «وقد ساعد هذا العمل (= روح التحرّر في القرآن) وشجّعه المقيم العام بتونس وقتها ستيفان بيشون والسيد فالّي Vallé وزير العدل السابق بالحكومة الفرنسية والنائب بمجلس الشيوخ الفرنسي» (29). وهذا يدلّ على أنّ الثعالبي في أوّل عهده لم يكن يرى مانعا من التعاون مع الفرنسيين والاعتماد عليهم لإصلاح المجتمع التونسي. ولعلّه في ذلك إنّما ينسج على منوال الإمام محمّد عبده الذي كان قد أعرض عن العمل السياسي واتجه صوب الإصلاح التربوي والاجتماعي مهادنا الإنكليزمتّخذا من اللورد كرومر المندوب البريطاني في مصر صديقا له وظهيرا، لإيمانه بأنّ المصلح في المجتمع الإسلامي يحتاج إلى الاعتماد على سلطة تحميه حتّى وإن كانت أجنبية استعمارية (30).

وإذا كان الثعالبي في هذا الفصل يشير إلى أثر العوامل الخارجية (الحروب الصليبية) في التعامل مع النصّ القرآني وتأويله تأويلا يغري العداوة بين المسلمين والنصارى، فإنّ الفصل الخامس من الكتاب والذي عنوانه «المذاهب الإسلامية» يندرج في سياق بيان العوامل الداخلية التي أسهمت في تأويل القرآن تأويلا يخدم المصالح الدنيوية والشؤون الشخصية والغايات السياسية والمواقف المذهبية.

وقد مهّد لهذا الفصل بالتنبيه إلى مسلّمة رسخت في الضمير الجمعي الإسلامي فصارت من العقائد التي يؤمن بها كل مسلم وهي إرجاعه كل شيء إلى دينه «سواء موقفه السياسي أو حياته الخاصة أو ما يمكن أن يتّخذه من قرارات إلخ...» (31) وقد كان الإمام الشافعي قد أصّل هذه المسلّمة وجعلها قاعدة كلية لا شك فيها وذلك في رسالته التي أسّس فيها علم أصول الفقه، وقوام هذه المسلّمة أنّ «كل ما نزل بالمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة» (32). ولكنّنا نلاحظ أنّ الثعالبي وإن أشار إلى هذه المسلّمة الراسخة في الذهنية الإسلامية، فإنّه قد بالغ في ذلك كدأبه في هذا الكتاب وأساء العبارة عنها بقوله: «فكلّ شيء في نظر المسلم منصوص عليه ومنظّم في القرآن» (33)، وهذا خطأ، فمن المعلوم أنّ القرآن لا يحتوي على كلّ الأحكام، وإنّما يحتوي على أصول الأحكام، فهو مصدر لها، وما نزل بالمسلم من نوازل غير منصوص عليها في القرآن والسنة يُطلب حكمها استنباطا منهما بالاجتهاد.

ومهما يكن من أمر فإنّ لهذه الإشارة أهمّية قصوى تدلّ على انتباه الثعالبي إلى ما يمثّله النص القرآني من سلطة مرجعية قوية، إذ كانت الفرق الإسلامية تتنازع

الشرعية استنادا إلى القرآن. ولمّا كان القرآن نصّا بيانيا منفتحا حمّالا لأوجه فقد تناوله الخصوم بالتأويل الذي يناسبهم، ولمّا كان الجميع في حاجة إلى تبرير وجودهم وتأصيل مواقفهم فقد انصبّ اهتمامهم التأويلي على النص القرآني باعتباره جهة التشريع، ومن ثم تطويع الديني للسياسي، وذلك بالبحث للموقف السياسي الدنيوي عن سند ديني في النص القرآني.

وقد تفطّن الثعالبي إلى أنّ الخلاف الأكبر الذي منه تشعّبت الخلافات وتحزّبت الأحزاب كان الخلاف حول الخلافة، ومن ثمّ فإنّ مشكلة الحكم هي بؤرة الصراع التي منها تولّدت الاتّجاهات السياسية الدينية، لأنّ الموقف من الخلافة هو الذي حدّد بدءا الانتماء السياسي، وإذا كان الثعالبي يرى أنّ الأحزاب قد ظهرت في أوّل الأمر سياسية ثمّ لم تلبث أن تحوّلت إلى أحزاب دينية (34)، فإنّه يصعب في رأينا التمييز الدقيق بين ما هو سياسي وما هو ديني في تلك الفترة من الإسلام المبكّر، بل إنّ «السياسي كان خاضعا للدّيني» (35)، ذلك أنّ الموقف السياسي متلبّس بالعقيدة من ناحية وبالنزعات القبلية من ناحية ثانية، فالظاهرة أعقد من أن توصف بالنعت السياسي المحض، فالخوارج مثلا لم يكونوا عند خروجهم على علي مدفوعين بالعامل السياسي الدنيوي المصلحي، وإنّما كان خروجهم تعبيرا عن اعتقاد ديني بأنّ عليّا بقبوله التحكيم قد ارتكب كبيرة تفضي به إلى الكفر، وأنّ عليه إعلان التوبة.

هكذا يعود الثعالبي إلى جذور الخلاف التي أدّت إلى افتراق المسلمين إلى شيع وأحزاب، كلّ يدّعي امتلاك الحقيقة والاستناد إلى القرآن، وهو يروم شرح الخلفية التاريخية التي أفضت إلى سيادة التأويل الفرَقي المذهبي وبيان الأسباب التي أدّت إلى غياب التأويل التحرّري للقرآن، ذلك أن الوثوقية الطاغية المبنية على اعتقاد الفرقة الناجية والجدل بين الفرق المتصارعة عمّقا جذور الخلاف، فتعدّدت المذاهب العقدية والفكرية. ولمّا كان هدف الجدل هو الدفاع عن الرأي وتفنيد الرأي المخالف كان بعيدا عن الفهم التحرّري للقرآن، لأنّه فهم مقيّد بآراء المذهب، ولأنّ هدفه غلبة الخصم بأيّ وسيلة، لا طلب الحقّ حيثما كان.

ورغم أنّ الثعالبي يقع في الخلط بين المذاهب العقدية والمذاهب الفقهية ورغم مبالغته في الانقسامات المذهبية إلى الحدّ الذي جعله يعدّها بالآلاف ويرى أنّها لا تتّفق فيما بينها على شيء (36)، فإنّه لم يعدم الصواب عندما انتبه إلى دور السياسي في توطيد المذهب الفقهي ممّا يدلّ على حرص السلطة السياسية دوما على احتواء السلطة المعرفية، وهي هنا مجسّمة في علماء الدين، فالمذاهب الفقهية إنّما استمرّت وسادت لأنّها وجدت العون من قبل رجال السياسة، أمّا المذاهب الفقهية التي انقرضت فإنّ ذلك لا يعني ضعفها معرفيا، وإنّما لأنّها لم تجد سندا سياسيا به تسود وتستمرّ.

ومن ثمّ نبّه الثعالبي عن صواب إلى خطورة دور علماء الدين الذين وظّفوا جهودهم من أجل تطويع المبادئ الدينية للمصالح الدنيوية والأهواء الشخصية، ذلك أنّهم يسقطون عندئذ في نزعة التبرير للممارسات السياسية الخاطئة (37)، وبذلك يكون عليهم وِزْرُ تجميد طاقة التحرّر الكامنة في القرآن، ولكن إذا صح ذلك على فقهاء البلاط، فإنّه لا يجوز التعميم على النحو الذي ذهب إليه الثعالبي بقوله: «إنّ أولئك العلماء عند قيامهم بذلك العمل لم يهملوا مصالحهم الشخصية لأنّ جميع أعمالهم كانت ترمي إلى الرفع من شأن أمرائهم وتبرير اغتصاباتهم وجرائمهم ومظالمهم التماسا لمرضاتهم» (38). ذلك أنّ تراثنا غنيّ بكبار العلماء الذين كانوا في استقلال تام عن السلطة السياسية، بل كان الساسة يهابونهم ويخشونهم لمكانتهم بين الناس، ومثال ذلك سحنون القيرواني المالكي في تونس والعزّ بن عبد السلام في مصر.

لقد حمّل الثعالبي رجال السياسة في تاريخ الإسلام مسؤولية ما آلت إليه الأمّة من انحطاط بما عمدوا إليه من استعمال تعاليم الدين لترسيخ سلطانهم وتوظيف سلطة العلماء لتبرير أخطائهم، وحمّل العلماء مسؤولية الجمود الفكري بتعصّبهم الأعمى لمذاهبهم الضيّقة، ممّا

أدّى إلى تضييق الاجتهاد ببقائه في حدود المذهب أوّلا وبسدّ بابه أخيرا، ممّا نجم عنه سيادة التقليد عند المتأخّرين وضياعهم في التفاصيل والجزئيات الفقهية على حساب المقاصد والأصول الكبرى (39).

هكذا نتبيّن أنّ رؤية الثعالبي تاريخية قوامها استقراء التاريخ واستنطاق الماضي لاستخلاص أسباب الانحطاط والجمود والعوامل التي أدّت إلى ظهور الاتجاهات السياسية والمذهبية وما نجم عنها من ظواهر سلبية، فكان هذا الفصل المخصّص للمذاهب الإسلامية بمثابة تشخيص الداء الذي نخر كيان الثقافة الدينية والمجتمع الإسلامي منذ قرون، وأدّى إلى شيوع الانحطاط وسيادة التقليد.

إنّ خطاب الثعالبي خطاب تنويري في صميمه، لأنّ الغاية التي يجري إليها هي التعامل مع النص القرآني تعاملا مباشرا من دون خلفية مذهبية متعصّبة وإرث فقهي جامد يقفان عائقا أمام الفهم التحرّري للقرآن. ذلك أنّ المقصد الجامع من الكتاب كلّه هو تثبيت الروح التحرّرية للقرآن، وما من شكّ في أنّ الدعوة إلى الاجتهاد والانحياز إلى العقل وطلب التجديد والنفور من الجمود والتوق إلى التحرر الفكري من أسس التنوير ولوازمه.

3 – اجتماعيـا :

ربما كان المنزع التنويري عند الثعالبي شديد البروز في تفكيره الاجتماعي وسنقتصر على مثالين لتجليته، أحدهما يتصل بقضية المرأة والثاني يتعلّق بالطرق الصوفية.

فقد خصّص الثعالبي الفصل الثاني من كتابه «المرأة في الإسلام» لمعالجة قضية المرأة المسلمة، بدا من خلاله مفكّرا اجتماعيا تنويريا مسكونا بهاجس الإصلاح ملتاعا لما يشاهده من مظاهر تخلّف المجتمع الإسلامي عموما والمجتمع التونسي خصوصا، مدركا بنفاذ بصيرته أنّ من أخطر الأسباب التي أدّت إلى تردّي المجتمع وتقهقره وانحطاطه الوضع البائس الذي تعيشه المرأة المسلمة وهي نصف الأمّة عددا، فهي في وضع سوء حبيسة البيت لا تغادره، سجينة التقاليد البالية أسيرة العادات الرثّة، مضروب على جسمها حجاب ثقيل، ممنوعة من أداء دورها في النهوض بمجتمعها، محرومة من تنوير عقلها وتهذيب ذوقها، قد حيل بينها وبين المشاركة في الوظائف الاجتماعية، فإذا هي عنصر عاجز مشلول، رغم دورها الخطير في تنشئة الأجيال وتربيتهم.

وممّا يلفت الانتباه في هذا الفصل أنّه بالرغم من أنّ موضوعه تحرير المرأة، فإنّه لم يعالج قضية المرأة من جميع جوانبها، وإنّما اقتصر أو كاد على موضوع الحجاب فكان قطب الكلام ومحور السجال وهو ما يشعرنا بأهمّية الموضوع ومتين تعلقه بتحرير المرأة، ولذلك لاحظنا أنّ همّ الثعالبي طوال الفصل كلّه حشد الأدلّة النصية من القرآن والسنّة وتأويلها لتعزيز رأيه وتفنيد آراء مخالفيه، بل إنّنا نتبين بوضوح علاقة المماهاة بين تحرير المرأة ونزع الحجاب، فهذه المسألة التي تبدو في الظاهر جزئية هي عند الثعالبي مفتاح النهضة على وجه العموم، يقول: «إنّ خلع ذلك الحجاب معناه تحرير المرأة المسلمة وإشهار الحرب على التعصّب والجهالة ونشر أفكار التقدّم والحضارة وصيانة المصالح العليا للأسرة والتراث العائلي، وهو يعني في آخر الأمر إعادة تركيب المجتمع الإسلامي كما كان في عهد الرسول صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه رضي الله عنهم، أي مثل المجتمع الأوروبي» (40).

فنزع الحجاب إذن هو حركة رمزية دالة على تحوّل عميق في مستوى الوعي الاجتماعي، لها ما بعدها من خطوات عميقة الأثر في تطوير المجتمع من تعليم المرأة وتمكينها من المساهمة الفاعلة في تقدّم مجتمعها.

فلا عجب إذن أن يكون قطب الكلام هو الحجاب وأن تتناصر فيه الأدلّة وتتعاضد النصوص للدفاع عن رأي الثعالبي القائل بأنّ الحجاب الذي تضعه المسلمات في أقطار المغرب الإسلامي على وجوههن هو مجرّد تقليد ومحض عرف وعادة، لا يوجد نص في القرآن ولا في

السنة يدلّ عليه أو يوجب وضعه بتلك الطريقة المعهودة، وهو يعزوه -عن صواب- إلى أسباب حضارية تعود إلى أعراف وتقاليد أجنبية (41) سرت إلى المسلمين فتمكّنت من نفوسهم حتّى غلب على الظنّ أنّها من الدين والدين منها براء. ولسنا على الرأي الذي اعتبر هذا التوجّه في الخطاب توجّها علمانيا (42)، إذ المرجعية التي عليها يعتمد وإليها يستند هي المرجعية الدينية.

أمّا طريقة الثعالبي في إثبات رأيه ودحض رأي مخالفيه فتقوم على إيراد النصوص وتأويلها بطريقة تشهد لرأيه وتسدّده وتؤيّده مع إظهار فساد تأويلات المخالفين، فمن ذلك مثلاً عرضه للآيات الخاصّة بأزواج النبي حيث زعم أنّ المفسّرين استندوا إليها لزجّ المرأة في أعماق البيوت وجعلها في عزلة تامّة عن الحياة، مبيّنا أنّ الأحكام التي تضمّنتها تلك الآيات من الاحتجاب عن الأنظار والتحدّث من وراء حجاب وتحاشي الظهور بين العموم، إنّما هي توصيات موجّهة إلى نساء النبي ولا تعلّق لها بنساء المسلمين، لأنّ نساء النبي لسن كسائر النساء بنصّ القرآن الكريم: [يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ] (43).

إنّ طرافة المعالجة عند الثعالبي إنّما تكمن في عدم اكتفائه بالتحقيق في الحكم الفقهي من خلال تأويل النصوص والمقارنة بينها وتوضيح سبب نزولها وبيان سوء فهمها وتأويلها من قبل المتعصّبين، وتجاوزه ذلك إلى تنزيل القضية في سياقها التاريخي والحضاري، فقد انتبه إلى أنّ الحجاب والسفور لهما متين اتّصال بالبيئات الاجتماعية المختلفة والأعراف والتقاليد المتباينة، ولذلك فإنّ مقارنته بين نساء البدو ونساء الحضر ذات دلالة تؤكّد صحّة ما ذهب إليه، فنساء البادية يخرجن سافرات، بينما لم يفرض الحجاب إلاّ على النساء في المدن الكبرى، ويؤيّد ذلك أيضا أنّ المسلمات في مركز الخلافة في اسطنبول يخرجن سافرات الوجه وفي مصر والشام تستر المرأة وجهها بحجاب شفّاف رقيق يشبه غلالة الوجه عند المرأة الأوروبية (44).

بذا نفهم استغراب الثعالبي من أن تستر المرأة في المغرب الإسلامي وجهها بحجاب على غاية من المتانة، وندرك سرّ تواتر الأسئلة الإنكارية في صدر الفصل والتي تعبّر عن إنكاره لذلك المظهر و اشمئزازه من تلك الهيئة التي تصبح عليها المرأة: «تشبه رزمة من القماش» (45)، فهي هيئة تجافي إنسانية المرأة وتظهر دونيتها وتبخس قيمتها ولا تحترم إنسانيتها.

لقد استتبع فرض الحجاب على المرأة منعها من الظهور بين العموم وحبسها في البيت، ممّا كان له أسوأ الأثر في المجتمع، وقد عرض الثعالبي للمفاسد الاجتماعية والأخلاقية الناجمة عن ذلك، فمنها العواقب الوخيمة على الأسرة والأبناء، حيث يتصرف الزوج بلا رقيب على سلوكه ولا حسيب، فينساق إلى طريق الفساد والرذيلة وتكون زوجته وأطفاله ضحية انحرافه، ويحيلنا الثعالبي على مشاهداته في المجتمع التونسي في عصره (46) دون أن يفصّل القول.

ومن مفاسد حبس المرأة في بيتها جهلها وعدم قدرتها على التصرّف في مال أبنائها إذا توفّي عنها زوجها، فتكل ذلك إلى غير أمين، فيستحوذ على أموالها وأموال أبنائها ولا يرعى فيهم إلاّ ولا ذمّة، ويحيلنا الثعالبي على وثائق المحاكم الأهلية دعما لما يقول (47).

على أنّه لابد من التنبيه إلى أنّ حماسة الثعالبي الشاب لتحرير المرأة ورفع الأسر عنها وكسر الأغلال التي كبّلتها استنادا إلى تأويله المتحرّر للنصوص الدينية كثيرا ما أوقعه في المبالغات والتعميمات الخاطئة، فيحشر جميع الفقهاء والعلماء والمفسّرين في خندق واحد هو التعصّب الأعمى والتأويل الخاطئ (48)، والحال أنّ هؤلاء براء ممّا رماهم به، ذلك أنّ الظاهرة التي يعالجها الثعالبي إنّما هي ظاهرة اجتماعية صرف، فإرجاعها إلى عامل وحيد هو حكم الفقهاء خطأ محض.

ومن نماذج التعميم الخاطئ زعمه أن «جميع الفقهاء والعلماء والمفسّرين استندوا إلى آيتي سورة النور [قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ] (49) للقول بوجوب ستر المرأة وجهها» والواقع أنّه لا يوجد مفسّر واحد من

المفسرين القدماء جعل الوجه مما يجب ستره بمقتضى هذه الآية، ثمّ إنّ المذاهب الأربعة بما فيها المذهب المالكي الشائع في المغرب الإسلامي تتفق جميعها على أنّ الوجه ليس بعورة، وأنّه لا يجب عليها ستره، وأنّ لها أن تسفر عنه.

ومن الأخطاء التي قاده إليها إسرافه في الاستنتاج زعمه أنّ الشعراء الذين حرموا من النظر إلى وجوه النساء اضطرّوا إلى وصف جمال الغلمان أو التغنّي بجمال أمّهاتهم وأخواتهم، فأدّى ذلك إلى الشذوذ الجنسي، وهذا القول مجانب للصواب أصلا، فهو يغفل عن أنّ احتجاب النساء لم يكن عاما في كلّ العصور ولا في كلّ البيئات، فمن المعلوم أنّه ما كلّ الحرائر محجّبات، وما أكثر الجواري اللاتي كنّ أكثر تحرّرا من الحرائر واختلاطا بالرجال في المجتمع، ثمّ إنّه من السخف إرجاع ظهور الغلمانيات في الشعر العربي إلى هذا الحكم الفقهي المزعوم (50)، فشتّان بين الأحكام الفقهية النظرية وواقع الممارسة السلوكية في المجتمع.

ولعلّ مرجع هذه الأخطاء إلى تسرّع الثعالبي الشاب في الاستنتاج وحماسته في الدفاع عن آرائه، ولكنّ المهمّ أنّها تدل على مرحلة من مراحل تكوينه الديني والفكري والثقافي لا تخلو من ثغرات، وليس مناط اهتمامنا تصيّد أخطاء الثعالبي، وإنّما فهم مقاصده وتنزيلها في لحظتها التاريخية، فالثعالبي الشاب من رواد الدعوة إلى تعليم المرأة وتحريرها وتمكينها من المساهمة في الرقي بمجتمعها، ذلك أنّ وضعها القديم فرضته العوائد والتقاليد لا الدين، إذ لا وجود لنص يحرمها من المشاركة الاجتماعية ويفرض عليها الانزواء في بيتها، وأنّ دعاة بقائها على ما هي عليه من وضع سوء ليس لهم من سند إلاّ التأويلات الخاطئة للنصوص الدينية.

إنّ خطاب الثعالبي حول خلع الحجاب باعتباره قرين تحرير المرأة وعودة إلى الممارسة الأصلية عند المسلمين في صدر الإسلام، وليس تقليدا للأوروبيين، إنّما هو مندرج في سياق الخطاب النهضوي العام لرواد النهضة والإصلاح، إذ لا شكّ في تأثّر الثعالبي بالرواد الأوائل الداعين إلى تعليم المرأة وتحريرها، الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين خاصة الذي صدر كتابه تحرير المرأة سنة 1899 قبل بضع سنوات من صدور «روح التحرّر في القرآن». ولئن لم تجد دعوته المبكّرة لتحرير المرأة آذانا صاغية في تونس آنذاك لغلبة التيار المحافظ، فإنّه قد مهّد السبيل للطاهر الحداد الذي عدّ بحق من كبار المصلحين الاجتماعيين في تونس القرن العشرين فكان نصيرا للمرأة مناضلا من أجل تحريرها.

أمّا المثال الثاني في مجال التنوير الحضاري فهو نقد التصوّف الطرقي، وفيه يتميز الثعالبي بمزيد اقترابه من الواقع اليومي المعيش، إذ ينطلق من الممارسات الصوفية الطرقية المنتشرة في تونس وفي أرجاء العالم الإسلامي في نزعة إصلاحية اجتماعية ومنهج تحليلي نقدي. فهو ينطلق من النص القرآني باعتباره الأصل التشريعي الأوّل ليقرّر من خلاله أصلا عقديا هو التوحيد ومن ثمّ نفي كلّ وساطة بين العبد وربه فلا وجود في الإسلام لخطّة الكاهن المكلّف برئاسة الطقوس الدينية (51)، وقد يتساءل القارئ عن سر تقرير هذه الحقيقة البديهية في الإسلام، ثمّ سرعان ما يتبيّن بعد ذلك أنّ هدف الثعالبي من وراء تصدير فصله المعنون بـ «الطرق الصوفية» بها أن يظهر بعد ذلك البون الشاسع بين هذه الحقيقة الدينية البسيطة والممارسة الدينية السائدة إمعانا منه في إظهار بعد المسلمين عن عقيدتهم الدينية الصافية ومجانبتهم لمقتضيات دينهم وآيات قرآنهم وتعاليم نبيهم، وأنّ الممارسات الدينية الطرقية الشعبية لا تجد لها مبرّرا في النصّ الديني المؤسّس، بل إنّ لها أصولا وثنية دخيلة، فالقرآن لم ينص على مواكب الجنائز وغيرها من الطقوس المرتبطة بمختلف مظاهر الحياة العامّة كالولادة والزواج وتنصيب الملوك (52) ... وفي صياغة الثعالبي لهذه المعاني في شكل جمل استفهامية إنكارية استنكار واستبشاع لهذه الممارسات التي يتبرّأ منها الدين والتي هي مظهر من مظاهر الوثنيّة، كيف لا؟ والناس يتوجّهون بالدعاء إلى الأولياء ويتمسّحون بالزوايا ويتشفّعون

بالقبور ويتوسّلون بالصالحين، في حين أنّ الدعاء عبادة والعبادة لا تجوز في الإسلام إلاّ لله (53).

إنّ الثعالبي إذ ينطلق من وصف الواقع الاجتماعي إنّما يسجّل خروجه الواضح عن تعاليم الإسلام الواضحة النقية الصافية، هكذا يراوح الثعالبي بين تقرير المثل الأعلى الإسلامي ووصف الواقع السلوكي والطقوسي البعيد عن ذلك المثل الأعلى، ويمعن وفق منهجه التحليلي النقدي الأثير لديه في عرض المفاسد الناجمة عن ذلك التديّن الطرقي الشعبي الدخيل مبرزا أنّ أولى ضحاياه هم المؤمنون البسطاء السذّج الذين صاروا يتخبّطون في الأوهام والخرافات التي تفسد أرواحهم وتشوّه أفكارهم وطبائعهم وتوجّه إرادتهم في طريق الضلال وتكبّل عقولهم وتحملهم على الاعتقاد في العجائب، وإنّ حال الانحطاط والتخلّف الذي يعانيه المسلمون ليس إلاّ نتيجة لهيمنة الخرافات والأوهام على العقول وسيادة الطرق الصوفية وسلطانها الواسع ونفوذها الممتد. ويتابع الثعالبي استعراض مفاسد التديّن الطرقي من خلال التعرّض إلى التأثير الكبير للطرق الصوفية في المريدين حيث وقر في أذهانهم إمكان سقوط التكاليف الشرعية وارتكاب الآثام إذا حظي الواحد منهم برعاية أحد رؤساء الطرق الصوفية (54). والثعالبي من خلال إبراز هذه المفاسد يهدف إلى نقد العقلية السائدة المتحجّرة الدغمائية ويشبّهها بالعقلية التي كانت سائدة عند المرتزقة الإيطاليين في القرون الوسطى، حيث كانوا يقومون بأعمال السلب والنهب والقتل على رؤوس الملإ دون شعور بالتأثّم لأنّهم حصلوا على صكوك الغفران من قساوسة الكنيسة (55).

وإذا كانت المفاسد السابقة متعلّقة بالعقلية السائدة، فإنّ بقية الفصل في بيان المفاسد المادية المنجرّة عن تلك العقلية الخرافية الغيبية الدغمائية التي تجعل لله أندادا هم رؤساء الطرق الصوفية، إذ يعتقد المريدون أنّهم ماداموا تحت رعاية أحد هؤلاء الرؤساء فإنّهم سيدخلون الجنّة ببركته، لأنّه حبيب الله، بل إنّ بعضهم يؤلّه صاحب الزاوية أو الطريقة بزعمهم أنّه يعلم الغيب وأنّه قادر على تغيير المصير، ومن أجل ذلك يمعن رؤساء الطرق في استغلال العوامّ من الأغنياء والفقراء على السواء، فيستنزفون مواردهم في شكل هبات وعطايا وهدايا حتّى يستمرّ عطف الأولياء عليهم (56).

هكذا اعتبر الثعالبي الطرق الصوفية من أعظم الأسباب التي أدّت إلى تعطيل تقدّم الحضارة الإسلامية وأساءت كثيرا إلى المسلمين وأخّرتهم عدّة قرون، ولذلك دعا إلى تخليص الإسلام ممّا علق به من الخرافات والأوهام التي سيطرت على تفكير قسم كبير من المسلمين فشلّت العقول، وأوهنت الإرادة وقعدت بالعزائم عن الكدّ والجدّ والعمل، فلا سبيل إلى التقدّم إلاّ بتخليص العقلية الإسلامية من شوائب الجهل والأوهام والتعصّب و نشر التعليم وتأويل القرآن تأويلا تحرّريا تقدّميا، وبفضل ذلك يتسنّى أن يستمدّ العناصر القادرة على تغيير عقليته وتحويله إلى إنسان حر-متعلّم متقدّم متسامح متفتّح على الحضارة.

إنّ النقد اللاذع للممارسات الطرقية لا يخرج عن الثنائية البنيوية التي حكمت الكتاب كلّه وهي ثنائية الدحض والتأسيس أو النفي والإثبات، إذ نجد الثعالبي يراوح بين التأسيس لنظرة تحرّرية للقرآن وإثبات الطبيعة التقدّمية للمبادئ القرآنية ودحض كل الأوهام والخرافات والشبهات والترهات الغريبة عن تلك الأصول الإسلامية التحرّرية. والجدير بالملاحظة أنّ الثعالبي لا يميّز بين في هذا السياق بين ثقافة شعبية وثقافة عالمة، بل يرى أنّ التعارض بين المبادئ القرآنية التحرّرية والممارسات الخارجة عنها يشمل الخاصة والعامّة، ومن ثمّ فهو يرى أنّ «إسلام الخاصة» و «إسلام العامّة» كلاهما في حاجة إلى تخليصه ممّا علق به من شوائب الجمود والتحجّر.

إنّ نقد الثعالبي للطرقية الصوفية يهدف إلى تجذير الفكرة الأساسية التي تقوم عليها المدرسة السلفية عموما، وهي ضرورة العودة إلى الإسلام الصافي النقي، والرجوع إلى المبادئ الإسلامية الأولى قبل ظهور الخلاف، وأنّ تلك العودة هي وحدها الكفيلة بتحقيق النهضة المنشودة للمجتمع الإسلامي، كما يرمي إلى

تثبيت الاختيار العقلاني والتحرّري لمشروع الإصلاح النهضوي الإسلامي.

لقد تميّز تحليل الثعالبي للممارسات الطرقية بالعمق والدقّة والشمول، فبقدر ما نراه ينقدها نقدا لاذعا لا هوادة فيه مؤكّدا بعدها عن التعاليم الإسلامية الأصيلة وتأثّرها بممارسات دخيلة على المجتمع الإسلامي، نجده يحاول فهم العوامل التي أدّت إليها والعناصر التي تضافرت فولّدتها، فالجهل المتفشّي في صفوف عموم الناس من الأسباب الرئيسية التي أدّت إلى شيوع الطرقية واستفحالها، ولكنّه يشير أيضا إلى الأسباب السياسية والاقتصادية، وتلك نظرة شمولية تميّز بها الشيخ الثعالبي، وهكذا يوازي بين نقد الممارسات الطرقية ونقد الظروف التي أنتجتها محمّلا الملوك والأمراء والفقهاء والعلماء المسؤولية في ذلك أيضا (57). لقد نبّه الثعالبي في تحليله للظاهرة الطرقية إلى طغيان الجانب اللاعقلاني عليها والمتجلّي في العقلية التي تحكمها والممارسة التي تسلكها، ويوازي هذا الإلحاح على البعد اللاعقلاني فيها الرغبة العارمة في تأكيد الروح التحرّرية في القرآن باعتبارها الأصل الواجب الرجوع إليه والبديل المنشود.

إنّ في تثبيت الروح التحرّرية فتحا لآفاق رحبة للاجتهاد ابتغاء التوفيق بين التعاليم القرآنية ومقتضيات المرحلة التاريخية، بحيث تكون النهضة المنشودة قرآنية أصيلة من ناحية قائمة على الحرية والعقلانية من ناحية ثانية، وذلك لأنّه يرى أنّ التحرّر هو جوهر الرسالة الإسلامية، وأنّ العقلانية هي شرط الإيمان، وما أقرب هذا المنحى في التفكير إلى فكر رواد النهضة الإسلامية عامة وفكر محمّد عبده خاصة.

هكذا حاولنا تجلية بعض ملامح التنوير في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي من خلال أحد أهمّ آثاره الفكرية، فاستبان لنا أنّ التنوير عنده يبدأ بالبحث عن أسباب تخلّف الأمّة الإسلامية وانحطاطها وتشخيص أمراضها وأدوائها بالعودة إلى جذور المشاكل وبداياتها وملاحقة نتائجها واستتباعاتها من خلال فهم العقلية الإسلامية الموروثة التي هي أقرب إلى التقليد والجمود، ثمّ ينفتح على تأسيس مشروع نهضوي إسلامي دعامته الفهم التحرّري للقرآن الكريم عبر التعامل المباشر معه من دون وساطة التراث التأويلي السابق، بل استهداء بمقاصده السامية ومثله العليا في ضوء واجب الوقت ومقتضيات المرحلة التاريخية، تحقيقا لمصالح الناس في المعاش والمعاد. ومن ثمّ يتبدّى لنا هذا الفكر معاصرا لقضايانا مستجيبا لمشاغلنا، وإن كان قد مرّ على صدوره قرن من الزمان أو يزيد، وما ذاك إلاّ لأنّ النهضة العربية الإسلامية مازالت إمكانا لم يتحقّق ومشروعا لم يكتمل..

المصادر والمراجع

1) أعددنا هذا البحث للمشاركة في أعمال الندوة العلمية : التنوير عند علماء الزيتونة التي نظمتها جامعة الزيتونة في أواخر أفريل2008، ولكن لم يُتَحْ لنا ذلك.

2) انظر :جي جي كلارك، التنوير الآتي من الشرق، تعريب: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة عدد346، ديسمبر2007.

3) النور24/ 35.

4) انظر: فصل «في الإشراق»، في: أطروحتنا: وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيته، بيروت، دار الطليعة، 2008، ص ص 131-151.

5) أحمد أبو زيد، «التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية»، عالم الفكر، (الكويت)، ع.3، المجلّد 29، يناير-مارس 2001، ص 31

6) علي حرب، «فكر النهضة بين الاحياء والتنوير محمد حسين هيكل مثالا»، المرجع نفسه، ص 113.

7) أحمد أبوزيد، «التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية»، المرجع نفسه ص 28.

8) طيّب تيزيني، «بيان في النهضة والتنوير العربي باتجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد»، المرجع نفسه، ص 65.

9) أحمد أبوزيد، «التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية»، المرجع نفسه، ص29

10) علي حرب، «فكر النهضة بين الاحياء والتنوير محمد حسين هيكل مثالا»، المرجع نفسه، ص 114.

11) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، ص 17.

12) المصدر نفسه، ص18.

13) أشار إلى هذه النـزعة الانتقائية في خطاب الثعالبي إشارة نقدية طاهر المناعي في مقاله: «قيم التراث/ قيم الحداثة: بين المطابقة والتعارض"روح التحرّر في القرآن" نموذجا، الحياة الثقافية، عدد 131، جانفي 2002، ص 35.

14) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، ص 18.

15) المصدر نفسه والصفحة نفسها

16) المصدر نفسه والصفحة نفسها

17) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، ص 19.

18) الحجرات 13/ 49.

19) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن ص ، ص92-96.

20) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن ص 98، والآية من البقرة 2/ 256.

21) المصدر نفسه، ص 98.

22) المصدر نفسه، ص99-100.

23) المصدر نفسه، ص98.

24) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، تعريب حمّادي الساحلي، ط.1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 37.

25) المصدر نفسه، ص ص 38-39.

26) المصدر نفسه، ص38.

27) أحمد بن ميلاد ومحمّد مسعود إدريس، الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية ، تونس، بيت الحكمة-قرطاج، 1991، ص94.
28) عبد العزيز الثعالبي روح التحرّر في القرآن، ص 41.
29) أحمد بن ميلاد ومحمّد مسعود إدريس، الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية، ص 95.
30) انظر إذا شئت التفصيل: محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ط1،بيروت دار الشروق، 1993، ص ص 22-36.
31) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، .ص 43.
32) الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت ، ص 477.
33) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، .ص 43
34) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، .ص 47.
35) هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، بيروت ، دار الطليعة، د.ت، ص 127.
36) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، ص 48.
37) المصدر نفسه، ص. ص48-49
38) المصدر نفسه، ص 49.
39) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن ، ص 50
40) المصدر نفسه، ص 24.
41) المصدر نفسه، ص 22.
42) الطاهر المناعي، «الثعالبي من الإسلامية إلى الكونية في " روح التحرّر في القرآن"»، الحياة الثقافية، السنة 26، العدد130، ديسمبر2001، ص 15.
43) المصدر نفسه، ص ص 26-27، والآية من الأحزاب 3/ 323.
44) المصدر نفسه، ص30.
45) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
46) المصدر نفسه ، ص ص 31 - 32
47) المصدر نفسه ، ص 32.
48) المصدر نفسه ، ص ص 24 - 25.
49) النور 24/ 30.
50) عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، ، ص 31.
51) المصدر نفسه، ص 57.
52) المصدر نفسه، ص58.
53) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
54) المصدر نفسه، ص 58 - 59 ص.
55) المصدر نفسه، ص 59.
56) المصدر نفسه، ص 60.
57) المصدر نفسه، ص ص 68 - 69.

مفهوم الحرّيّة السّياسيّة
لدى الطهطاوي وخير الدين

عمر بن بوجليدة

مقدمة :

إن مقدمة أقوم المسالك «وتخليص الابريز» من أهم النصوص المؤسسة للخطاب السياسي المعاصر اشترك مؤلفاهما في اختيار منحى واقعي براغماتي أكثر منه خطابا فلسفيا تنظيريا. وكان الاقتباس عن الغرب والسير على منواله المفهوم المركزي.

فكان اختيارنا لخطابي «الطهطاوي» و«خير الدين» مقصودا باعتبارهما نموذجين يتمّم أحدهما الآخر، فيمنحان معا نظرة شاملة، حول حركة الإصلاح التي تخللت القرن التاسع عشر، ذلك أنه كان لهما اتصال بالسلطة – وإن كان متفاوتا ومختلفة وظائفه.

ثم أنهما انتهجا «فن الرحلة» (1) ولهذا الفن مقومات وأهمها السماح بتسجيل يبدو مباشرا لتجارب – الغرب- ووصف لمؤسسات الممالك التي زارها كل منهما. وقد اتحدا في موطن الزيارة – فرنسا – التي صارت المثال والنموذج، والحلم لكليهما، رغم اختلافهما في توجيه النظر لمؤسسات دون أخرى، ولا شك أن هذا الأنموذج يبلور التوجه الإصلاحي في الكتابة السياسية – وينجز السؤال- الهاجس، كما وضح «ألبرت حوراني»: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم (2).

وبالتالي يصبح مضمون الخطاب المقارنة الضمنية بين مبادئ النهضة الأوربية وبين واقع الممالك العربية – الإسلامية وإبراز الهوة التي تفصل الحال عن الإمكان. والتي أقنعت بضرورة إنجاز البدائل.

أما على مستوى الفروق فالطهطاوي ينتمي إلى جيل النصف الأول من القرن التاسع عشر أي أن العلاقة مع الحضارة الجديدة لم تتوضح حينها. فهو لم يعهد الاتصال بها إلا نادرا، بينما خير الدين يمثل جيل النصف الثاني من ذلك القرن، وقد تبينت العلاقة العدائية بالغرب وما تبنيه للحضارة الأوربية وعلومها إلا محاولة للخروج بالشعوب الإسلامية من أوضاعها –السالبة– وقد شملت الفروق كذلك الانتماء المكاني فإن كان الطهطاوي من أصيلي مصر الرائدة فيما سيعيشه الشرق من محاولات انفصالية مبكرة نسبيا. انتمى خير الدين إلى الحضارة التركية دما والتونسية تربية وموطنا. وقد نتجت عن هذا

الانتماء الحيزي اختلافات إيديولوجية جذرية، كانت قومية بالنسبة للطهطاوي، وأكثر اتساعا وشمولا بالنسبة لخير الدين.

و قراءة النص، خير سبيل يتيح لنا النفاذ الناجع إلى مظانه، وإلى دلالاته الثاوية فيما وراء مقاصد الكاتب، ونواياه، ولعلنا بهذا الأجراء ننجح في التحرر من أحد العطالات، التي ظلت تسم الفكر العربي - الإسلامي، بميسمها - الصراع السياسي - وبالتالي يتوافر الحس النقدي لمسلمات الخطاب وفرضياته، ونحن نتسقط إيقاع النص الذي استند إليه كل من «الطهطاوي» و«خير الدين»، نتحسب من التورط في اتخاذ ذواتنا مرجعا ومعيارا، لا للمقارنة ولكن للمحاكمة، لا لتشديد الفوارق ولكن للإلحاق والإدماج أو الطرد والنبذ والإلغاء.

بطريقة في التفكير مغايرة، وبكلام آخر، لن نطلب من الطهطاوي ولا من خير الدين لا حقائق، ولا أخطاء، ولكن سنبحث في الآليات الذهنية التي تحكمت في انتاج ما اعتبراه «حقائق» وما قدراه على أنه أخطاء غيرهم.

وهكذا فنحن لا نريد أن نركز على الإصلاحات السياسية الفاشلة. أو الفاعلة في بنية التاريخ العربي المعاصر، إننا نريد الوقوف عند البنية العميقة للخطاب السياسي العربي: وكيف تجلى مفهوم الحرية؟ والتحولات التي طرأت عليه من مفهوم يرتبط بالفقه والأخلاق أي بما هو اتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، بمعنى أنه حكم شرعي ولكنه كذلك إثبات واقع (=وهذا ما نهتم به في العنصر الأول أي الحرية بين الفقه والأخلاق) إلى اعتباره المبدأ والمنتهى كما في المنظومة الليبرالية ومن ثمة مصارعة الاستبداد وإنجاز تنظيمات سياسية وإدارية تقوم على الحرية وبالتالي أصبحوا يحاولون قدر المستطاع التعبير عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي (= ويتوضح ذلك في العنصر الثاني أي الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والاداري) لتأكيد قيمة الحرية (= والفصل الثاني يحاول إبراز قيمة الحرية ووظائفها) فقد نقلت لنا نصوص الطهطاوي وخير الدين مضامين، ومفاهيم ومصطلحات صادمة لجهاز التفكير مثل مفهوم التمثيل البرلماني والسلطات الثلاث والديمقراطية بما هي أشكال للحرية تجسد فوائد كثيرة، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات، فقيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف ومجلس نواب العامة يسمى عندنا أهل الحل والعقد: لقد كان خطاب الرجلين تعبيرا عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة ومواجهة متطلبات الواقع (=وذلك ما نقف عنده في الفصل الأخير، بما هو لحظة نقدية واجهت الإصلاح: سواء على المستوى النظري أي ضيق المصطلح الفقهي واتساع المفهوم السياسي أو على الصعيد العملي أي ضرورات السياسة ومتطلبات الواقع).

فكانا رائدين في الدعوة إلى تبني القيم الغربية حيث تجلت لهما الحرية مكمنا من مكامن القوة الأوروبية وسببا أساسا في التقدم الاقتصادي والنهوض السياسي والاجتماعي: وكان التساؤل: هل الحرية حكر على الغرب دون غيره من الأمم الأخرى لا سيما العربية الإسلامية التي لا تزال تعاني التأخر التاريخي الذي أقضّ مضجع رجل السياسة؟

ما الذي يخيف العربي - المسلم من الحرية؟ والأهم كيف يمكن إدراج الحرية في المجتمع وتفعيل ما يحف بها من المعاني في تغيير بناه وهياكله دون المسّ بالمنظومة المرجعية الشرعية؟

I - الحرية بين الفقه والسياسة :

لقد اتخذت الحرية في كل من «تخليص الإبريز» و«أقوم المسالك» حضورا مكثفا وإشعاعا قويا سواء من حيث تداول الكلمة ومتعلقاتها أو من حيث الاهتمام بمعانيها وأبعادها، فبدت للدارس شعارا للإصلاح في جميع وجوهه وشرطا ملازما لكل مراحله وأهدافه ولكن هذا الاستقطاب الجوهري يطرح أسئلة ملحة:

ما هي الخلفية التي جعلت الرجلين مهجوسين بهذا الموضوع، تحليلا وتأصيلا، وتنظيرا؟ وما العلاقة بين

الحرية والتنظيم السياسي المنشود؟ وما العلاقة بينها وصلاح العمران؟ ثم ما مدى انسجام مفهوم الحرية لديهما والمرجعية الفلسفية الليبرالية التي هو سليلها المنطقي، من ناحية، والمرجعية الفقهية التي ينشد إليها الإطار الاجتماعي الذي يراد تنزيل الحرية فيه، من ناحية أخرى؟

1 - الحرية بين الفقه والأخلاق :

يقول «ابن أبي الضياف» «لذلك قالت حكماء الإفرنج - الرأي حر - ثم يعلق ولا يخفي أن الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين، لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل (3)». ونفهم من التعليق أن المؤلف أوّل الجملة، كما يوضح «عبد الله العروي» (4) الرأي حر، على معنى -الرأي للرجل الحر- والأمثلة التي تدل على عدم استيعاب مفهوم الحرية الأوروبية كثيرة وما يعنينا كون المجتمع العربي - الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية.

إن كلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر والمفهوم كان بديهيا إلى حدّ أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف: أما علماء وفقهاء الإسلام فإنهم كانوا لا يستعلمون عادة الكلمة، التي تعرف رواجا، إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الأروبية، وكانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية، فهل معنى ذلك أن كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو أن تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة أروبية تستعير منها كل معانيها دون أدنى ارتباط بجذرها العربي؟

تحمل مادة «حرر» أربعة معان متميزة:

- **الأول**: معنى خلقي وهو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، كأن نقرأ في اللسان: الحرة تعني الكريمة، يقال ناقة حرة ويقال ما هذا منك بحرّ أي بحسن.
- **الثاني**: معنى قانوني وهو المستعمل في القرآن مثلا تحرير رقبة مؤمنة (سورة النساء 92) أو نذرت لك ما في بطني محررا (آل عمران 35) وفي كتب الفقه مثلا: ولا يقتل حر بعبد ويقتل به العبد (رسالة القيرواني)
- **الثالث**: معنى اجتماعي، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفى من الضريبة
- **الرابع**: معنى صوفي: ذلك أن الجرجاني يوضح في تعريفاته أن «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب».

ونستخرج من هذا العرض فائدتين: الأولى: أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي: حرية فإنه يستعمل للتمييز بين ما كان حرا من الولادة وبين ما كان عبدا ثم أعتق، في اللسان يقال «حر الرجل، حرية من حرية الأصل لا حرية العتق». والفائدة الثانية: هي أن المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فردا يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل، وبهكذا يحيلنا القاموس إلى مجالين يعبران عن النشاط الإنساني.

الفقه: الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان والأخلاق: التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان. ويمكن أن نستنتج من هذا التحليل: أن اللغة: تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ، فقد هدانا القاموس إلى ميدان الفقه من جهة والأخلاق من جهة ثانية. فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق، والحجر... وكفالة المرأة... والطفل... ونتبين أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، لا تكتمل إنسانية الإنسان إلا إذا أصبح قادرا على الانظباط لقواعد وأوامر سماوية (=الطفل والمعتوه يسقط عنهم التكليف) (= حريتهم واسعة، لكن إنسانيتهم ناقصة) والفقه لا يبرر الرق ولا وضعية المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل أيضا أن حالة

العبد والمرأة تجلب نقصانا في العقل أي في المروءة، ولذلك تخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة: نلاحظ في كل الأحوال ترابطا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة.

أن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق: ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين والأكفاء إلى رجال ونساء والرجال إلى حكام ومحكومين، هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعا، وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلا: فالحرية هي بالتعريف كما يقول «العروي» = الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، والحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع: مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون.

أما في مستوى الأخلاق فنطرح قضية الحرية من زاويتين الزاوية الأولى تشير إلى علاقة العقل بالنفس بالطبيعة بمعنى هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية ؟

والزاوية الثانية : تطرح علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية بمعنى هل يمكن أن تعارض الأولى، الثانية ؟ وأغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطا وسطا عبرت عنه «الأشعرية». (=أي الفقه والأخلاق) بعيدا كل البعد عن المفهوم الليبرالي الحديث في الغرب (5) وهذا المفهوم عينه هو الذي تطلع إليه رواد الإصلاح باعتباره يربط بين الحرية والعقلانية والنظام السياسي والإداري: فكيف تمثل الطهطاوي وخير الدين هذه المرجعية الوافدة؟

2 - الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والإداري :

إن الليبرالية تعتبر الحرية، المبدأ والمنتهى، ومن الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية.

الليبرالية التي تقول بمفهوم الذات، والفرد العاقل المالك لحياته، أيضا التي تؤكدعلى مفهوم المبادرة الخلاقة وكذلك بمفهوم المغايرة والاعتراض: هذه هي الخطوط العريضة للمنظومة الليبرالية التي كانت تغذي أذهان الكتاب والسياسيين.

من الواضح أن المجتمع الإسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم... غير معقول... غير إنساني، يلزم إصلاحه على أساس المبادئ المذكورة، من الواضح أيضا أن أغلب المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم بل كانوا أكثر عنفا في النقد وأكثر حماسا في المطالبة بالإصلاح، إنهم قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية، إنهم جميعا لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها.

إن ذلك يعني أن ثمة تباينا غليظا مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كل شئ مسألة **أصل** الحرية، إنهم لم يعوا تمام الوعي أصل هذه **القطيعة**، لكنها موجودة في كتاباتهم وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر الليبرالي الذي يتميز بحصره لمشكلة **الحرية** في إطارها السياسي الاجتماعي يقول «الطهطاوي» «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية وحرية سياسية وحرية مدنية» (6). في هذا التعريف تداخل واضح بين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، كأن الكاتب يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار لبرالية في قالب فقهي تقليدي عندما يكتب مثلا «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما (7)». هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه، قد يكون «الطهطاوي» قد وقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية وهذا هو الأرجح. بيد أن المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أنه يأخذ الحرية كمنطلق، كحق بديهي وهذا هو ما يميز الليبرالية على العموم.

وما يتميز به «المؤلفون» العرب اللبراليون عن زملائهم الغربيين ميزتان اثنتان:

فأما الأولى: فهي ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم، يقولون إن الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية، - كل شيء في الحياة الإسلامية يناهض الحرية، فهو ليس من الإسلام الحقيقي: نقرأ مثلا عند «خير الدين» «إن الحرية والهمة الإنسانية اللّتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب» (8).

إن هذا الموقف جد سطحي بالنظر إلى أسباب معارضة الفقهاء لمفهوم الحرية الإنسانية المطلقة، لكن اللبرالي عامة لا يهدف إلى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يريد إثباتها وتطبيقها فلا يرى نتائج إطلاق معنى الحرية الإنسانية في الميدان الفلسفي.

وميزة الليبرالي العربي الثانية: هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين لكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي لا بد من إستخدام التاريخ واستحضار الأبطال، كان المجتمع العربي إذن في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها. ومن هنا الخصوصية: من جهة استعملوها كشعار ولم يتجاوزوا الشعار إلى التمثل الفلسفي ومن جهة أخرى تأثروا بها طويلا.

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ، إنكسار عجيب، ذلك أن الحكم الإستبدادي الشرقي الذي عايشه خير الدين والطهطاوي يتميز باللاعقلانية لأنه كان خاضعا لأهواء السلطان ومصالح حاشيته والمناورات الخفية للمتنفذين في السراي. وكان المواطن يخضع لهذا الحكم خضوعه لقضاء مبرم وقدر محتوم لا منطق له، وقد تفطن كل من خير الدين والطهطاوي إلى الخلل الكبير الذي يميز الوضع الإسلامي بالمقارنة مع «النظام» العقلاني الذي كانت تخضع له السلطة في أوروبا، وفرنسا بالتحديد. فعكس السلطان الشرقي الذي كان يستمد شرعيته من قوة غيبية. كان الغربي يستمد شرعيته من الشعب عبر ميكانيزمات واضحة، تخضع لقانون موحد ومعلوم حسبما ضبطه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أقرته الثورة الفرنسية. وقد أبدى «خير الدين» في «أقوم المسالك» و«الطهطاوي» في «تخليص الإبريز» إعجابهما بهذا النظام العقلاني في السياسة والإدارة وتحمسا له أيما حماس فقال الطهطاوي متحدثا عن النظام البرلماني: «وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها وعلى كل حال فيها دافعة الظلم عن نفسها بنفسها أو هي آمنة منه بالكلية (9)». ثم عاد إلى هذا الموضوع في خاتمة كتابه «مناهج الألباب» حيث بين أن «الانتظام العمراني» محتاج إلى قوتين عظيمتين معا «القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة بالمفاسد»، والقوة المحكومة وهي القوة الأهلية المحرزة لكامل الحرية المتمتعة بكامل الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية «ويقسم القوة الحاكمة إلى ثلاثة «أشعة قوية» هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وقوة القضاء وفصل الحكم، وقوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها: أي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية: يسمى ذلك «فن السياسة» أو «فن الإدارة» أو علم تدبير المملكة ويعتبر أن هذا الفن ضروري ويحث على نشره وتعليمه وهو ما نسميه = التربية الوطنية.

وعلى غرار مفكري الأنوار وصانعي الثورة الفرنسية يعبر «الطهطاوي» عن إعلائه لشأن القانون واعتباره الناموس الأعلى الذي يجب أن يخضع له الجميع من حاكم ومحكوم ويرى أن «الممالك قد تأسست لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية، وصيانة الأنفس والمال...» (10). وهو ما يسميه بضرورة اتباع الملك «الأصول المربوطة حسب أحكام المملكة المشروطة» وعبارة المشروطة هنا مشتقة من عبارة الشرطة charte (=تعني النظام الأساسي أو الميثاق) الفرنسية هي التي تقوم مقام الدستور.

ويبين الطهطاوي أن الدولة في أوروبا أمكنها بلوغ هذا الشأو من النظام الجالب للعزة والقوة بفضل الخروج من ربقة نظام الإقطاع الذي كان أصحابه مستبدين بما تحت

أيديهم، فلما قضى الأوروبيون على نظام الإقطاع... «تواجدت عند الجميع الحرية وصارت ممالك أوربا بالتمدن حقيقة حرية».

وقد جعل الطهطاوي له هدفا من كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية العجيب والتنويه بأحكامهم وقوانينهم وهو أن يكون «عبرة لمن اعتبر» أي أن يكون قدوة وهو بذلك يدعو إلى ضرورة إقرار نظام بديل للنظم الاستبدادية الشرقية. ولهذا قدم الطهطاوي عرضا مفصلا في كتابه «تخليص الإبريز» للنظام السياسي الفرنسي وقام بترجمة مفصلة لنص الدستور الفرنسي.

أما خير الدين فإنه بعد أن بين بإعجاب معالم التقدم في أرويا أقر بأن أصل ذلك التقدم يعود إلى «أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدن والثروة» لأن «الأمم الأوروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجل دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للنظام الناشئ عنه خراب الممالك... جزموا مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة» (11). ويقول في موضوع آخر مؤكدا توجهه العقلاني في السياسة «وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون (=أي الدستور) المرادف للتنظيمات السياسية فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم» (12).

وهكذا يمكن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل وبين حرية سياسية اجتماعية يركز عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته، وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة، اختلاف في المفاهيم.

ولكن ما يتجلى واضحا في الخطاب تلك النزعة البراغماتية التي تنزع إلى التقريب والتوليف بين المرجعيتين المختلفتين، ذلك أن المفاهيم والإحالات التي التجأ فيها كل منهما إلى الفقه وعلم الكلام، تقترب إن لم تماثل الحرية كما نتصورها الآن:

تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية.

وإذا كان مفهوم الحرية كما تصوره القرن 19 يدور حول الفرد الاجتماعي كمشارك في هيئة إنتاجية، أي المجال التنظيمي الإنتاجي، وهو مصب اهتمام الليبرالي فإن ذلك لا يتعارض مع المفهوم الفقهي.

هناك محاولة لتبيئة المفهوم إذن: فما هي أشكال الحرية التي سيركزان عليها؟ وما هي الوظائف التي يعول عليها في النهوض بها؟

II- قيمة الحرية ووظائفها :

إن إحالة الحرية على مرجعيتين مختلفتين عند كل من الطهطاوي وخير الدين ووعي كل منهما بأصول ذلك الاختلاف وحرصهما على التوفيق والتقريب دون الإقصاء أو الإلغاء، منح مفهوم الحرية أكثر اتساعا، ومن هنا نجد عندهما حديثا عن أكثر من شكل للحرية ونجد في عملهما اشتغالا كبيرا على المصطلح، فهناك سعي ملح لإيجاد ما يقابل الحرية بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية، ثم إن المقاصد التي تحكمت في تفكيرهما جعلت خطابيهما أبعد عن التنظير الفلسفي العميق/ أقرب إلى التوظيف العملي الناجع: فما هي أشكال الحرية وما هي وظائفها؟

1 – أشكال الحرية :

لقد نقلت لنا نصوص «الطهطاوي» و«خيرالدين» مضامين ومصطلحات، صادمة لجهاز التفكير، مثل مفهوم التمثيل البولماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.

إن مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كل سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيد أفعاله، وكأن تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة.

ومن أبرز هذه المفاهيم الديمقراطية، البرلمان، المجتمع

المدني، والفصل بين السلطات، في هذه الشبكة من المفاهيم ينتظم مفهوم الحرية؟ ويكتسب دلالاته وهي دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أن خطاب «الطهطاوي» و«خيرالدين» قائم على التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة للحرية، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معان ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها، وقد وجد «الطهطاوي» المقابل في مصطلح العدل (13) الإسلامي فاعتبر أن قيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف «ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف» (14).

إذن قدم «الطهطاوي» ها هنا العدل ثم يأتي بعد ذلك بالتسوية بين الحرية عندهم والعدل والإنصاف عندنا وقد سبق أن مهد في نفس الفصل المخصص «في تدبير الدولة الفرنسية» ففيها أيضا يذكر العدل والإنصاف وهو يتحدث عن الدستور الفرنسي أو كما ترجمه حرفيا «الشرطة» «والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة» وبهكذا فإن الطهطاوي يأتي أولا على ذكر العدل والإنصاف في الإسلام ثم يذكر الكلمة في المادة الرابعة من دستور 1818 ثم يجمع المفهوم الإسلامي والكلمة الفرنسية في تعريفه للحرية عندهم بالعدل والإنصاف عندنا، وبالتالي تتحد فكرة العدل بفكرة الحرية اتحادا إلى جانب فكرة «منع الظلم» أو «ضبط الجور» ذلك أن الظلم هو اعتداء على القانون. ومن ثمة تترابط هذه المفاهيم وتتداخل وتتماهى في فكر «الطهطاوي» لتؤكد المفهوم الأول الذي تظهر عليه الحرية في «تخليص الابريز» إنها مبدأ سيادة القانون إلى جانب تصور للحرية ثاني يبلور «الحرية الشخصية» «وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية» (15)

إنها «حرية الاعتقاد» وكذلك «الحرية السياسية» و«حرية الرأي» و«حرية الملكية»، وبهكذا يتعدد مفهوم الحرية ويغتني إلى الدرجة التي لم تعد فيها مجرد مقابل «للعدل والإنصاف» الإسلاميين بل أصبح أخطر، إنها أصبحت تعني رفض حكم الاستبداد «أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى الملك أصلا» (16) إن ما يحرك «الطهطاوي» هو الرغبة في الإقناع بأن الحرية ليست غريبة عن الفكر السياسي الإسلامي لذلك يتوسع في تأويل مصطلح الحرية وإعطائه أبعادا جديدة تماثل أو تقرب بينه وبين الممارسة السياسية الإسلامية. وعلى هذا النهج سار خير الدين متأثرا بالطهطاوي وحاول المقارنة بين المفهوم الإسلامي للحرية والمفهوم الغربي الحديث بل وانتقل إلى اعتبارها ملازمة للعدل وأصلا من أصول الشريعة الإسلامية «**وهل يتيسر ذلك التقدم** دون إجراء تنظيمات سياسية، تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللتين هما أصلان في شريعتنا» (17).

نجد إذن ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي: فعند الحديث عن «مجلس نواب العامة» ويقول أنه يسمى هكذا عند الأورباويين «وعندنا بأهل الحل والعقد» (18). ولكنه يدرك هنا اختلافا جوهريا: فمجلس النواب تنتخبه الأهالي، أما أهل الحل والعقد في الإسلام فإنهم غير منتخبين منهم «**وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين وإذا تعين للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم**» (19). وأما مهمة «مجلس النواب» «فهي أن يتكلم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضده» (20) وهو ما كان قد عبر عنه في تعريف الحرية السياسية «من أنها تداخل الرعايا في سياسة الدولة والمباحثة فيها هو الأصلح» (21) والاسم الإسلامي لهذه الوظيفة هو الشورى (22) وأحيانا ما يستخدم «المشورة» (23) ويسرع خير الدين إلى طمأنة السلطان أن تلك «الشورى» لن تأخذ من حقوقه الكثير، كما أن مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء

في كليات السياسة [= لن يكون فيها] تضييق لسعة نظر الإمام وتصرفه العام» (24).

ثم إن هذه الحرية قد تبلورت بالتركيز على الفرد وحريته الجوهرية في الوجود، فحق الفرد حق طبيعي يصونه القانون وحرية التصرف في المال والنفس والجسد = الحرية الشخصية وتضمن حرية الاعتقاد وإبراز الرأي والتعبير وهي حرية المطبعة وهذا التعبير ترجمة حرفية للتعبير الفرنسي حرية الكتابة والنشر ويقول «الممالك الأوروبية التي أقرت هذه الحرية تمت لها الحرية المطلقة» (25)، ومقابلها الإسلامي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونصب الأوروباويون المجالس وحرروا المطابع. فالمغيّرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي أوربا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع» (26) إلى جانب حرية الإنتاج وكنز الثروة (= الحرية الاقتصادية).

إن مقاصد خير الدين هي مقاصد الطهطاوي نفسها، من هذه المنهجية التوفيقية، وهي الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، وتعميم ممارستها في المجتمع الإسلامي ولذلك حرص على أن ينقل إلى قرائه بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعته باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول وإن اختلفا في الفروع وهو في ذلك كله يصدر عن انبهار بمظاهر الحرية كما مارستها الممالك الأوروباوية «... تأسست بها عروق الحرية».

ولكنّ كليهما كان على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (= أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنيسة) عن الأسس التي استندت إليها الممارسة السياسية الإسلامية (= أسس شرعية دينية) وهذا ما نجده صريحا في بعض المقاطع من كتابي الطهطاوي وخير الدين إذ يقول صاحب «التلخيص» قوانين هذه البلاد محض سياسية ووضعية بشرية وتمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل» (27). وكذلك رفض خير الدين المبادئ العلمانية التي رآها تناقض الإسلام، ولذلك يبدي بعض الاحتراز على «فولتر» مع اعترافه له بالفضل «روسّو هو ونظيره فولتر هما اللذان أنشآ ثورة فرنسا وهيآ أسبابها واستعجلا وقوعها ولو لم يحمله فولتر انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكان النفع بمعارفه أعم» (28). إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت به قديما دليلا على أن الخطاب التوفيقي وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربيّة لم يتمثل المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطيعة. والتي خلخلته شديدا. ؟

ثم إنها تقودّنا إلى تساؤل أهم مفاده إلى أي حد تستطيع الحرية بلبوسها الفقهي ومضمونها الليبرالي، وبهذه المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية - أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية؟ والرهان الحضاري الذي يتطلع إليه رواد الإصلاح؟

2 - فوائدهـــا :

لقد شاع عند الدارسين الربط بين خطاب الطهطاوي وخطاب خير الدين لأسباب عديدة لعل أهمها توظيفهما لمفهوم الحرية في إصلاح نظام الدولة وصلاح العمران فكلاهما مشبع تماما بمعنى الحرية كما هي عند الغرب الذي سيطر على أوربا الرأسمالية ابتداء من القرن الثامن عشر ودعامته حرية المبادرة الفردية.

فخير الدين من موقعه كرجل سياسة ودولة لم يكن معنيا بالمعنى الفقهي القديم بل هو معني بما يحف بالحرية من دلالات اجتماعية واقتصادية واسعة ووجود هذا الأصل السياسي للمجتمع الإسلامي القديم (= العدالة، المساواة، الشورى) فنجد عنده حثا وتحريضا على التمسك بهذا المعنى الحديث لمفهوم الحرية وتجسيمه في هياكل الدولة الإسلامية العثمانية «إنما يهمه أن ينقل إلى معاصريه بالأسلوب المناسب قناعته باتفاق القانون الشرعي والوضعي في جوهر

الأمور» على حد تعبير معن زيادة (29) وكذلك الطهطاوي لا يخرج عن هذا الخط فهو يرى أن «الأمة لا يمكن أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكامن القوة في أوربا وتبنتها، ولكن ما الذي يجب أن نعرفه عن قوة أوربا؟

والحرية في اعتقاده مركز للنظام السياسي الفرنسي وإنها هي «مقصد رعية الفرنساوية» (30) كما أن السبب المباشر لعزل «شارل العاشر» والدفاع عنه حيث حاول هذا الملك أن يضع نهاية لحرية التعبير والصحافة.

وبهكذا فإن الرجلين يوظفان الحرية لمقاومة الاستبداد والحكم المطلق وهو ما تقتضيه المرحلة التاريخية التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي آنذاك فسلطة الدولة مطلقة لا يحدها شيء، من هنا كان بحث خير الدين في التراث الإسلامي عن شاهد (31) يناهض هذا الضرب من نظام الحكم ويتمثل في سياسة «عمر بن الخطاب» يقول «وهذا على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه» من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومه - يعني انحرافا في سياسة الأمة وسيرته معها» (32) ثم يحيل إلى نظام الحرية وتقنينها في أوربا وصولا إلى المجالس النيابية المنظمة فمطلب خير الدين إصلاحي نفعي - براغماتي، لذلك يميز بين الحرية المطلقة التي تكون فرصة «لتشتيت الآراء وحصول الهرج» (33) والحرية المنظمة التي يكفلها الانتخاب وتتيح للأهالي التداخل في السياسات.

وكذلك يبدو جليا في «تخليص الإبريز» معارضة الطهطاوي للحكم المطلق يقول «الملك ليس مطلق التصرف» (34) فالممالك تأسست لحفظ حقوق الرعايا والملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين، فصلاح ورشاد المسلمين لن يتم في غياب الحرية ومن يضع حدودا على ممارسة الحرية يجوّز إمكان الاستبداد الذي لا يعتبر رأي الجماعة: فيخاطب الطهطاوي «الخديوي إسماعيل» «إن من ملك أحرارًا طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين» (35). ولأن الاستبداد لا يراعي «مصلحة الأمة فهو يؤدي إلى الظلم ومن ثمة إلى خراب العمران يقول خيرُ الدين: «ولا شك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال إلى أن يعمّ الاختلال المفضي إلى الاضمحلال» (36). ومن هنا تتجلى الأهمية القصوى التي أعارها الطهطاوي وخير الدين للّبرالية الاقتصادية التي هي مكمن قوة أوربا، فالتقدم الاقتصادي مرتبط عندها بوجود حكومة عادلة تتوفر فيها أجواء الحرية بأشكالها المختلفة وتنعدم مبررات الاحتكار الذي كان القاعدة الأساسية في النظام الاقتصادي للاستبداد الشرقي، فيلاحظ خير الدين «أن من ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها فيتعذر عليهم تحريكها. وبالجملة فالحرية إذا فقدت من مملكة تنعدم فيها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة» (37). وقد أكد الطهطاوي على هذا المعنى بالإشادة بما بلغته الزراعة والتجارة والصناعة التي يسميها المنافع العمومية في أوربا من تقدم لما اعتمدته من دقة وترتيب في كنف العدل والحرية يقول: «ولا تزال آخذة في الدقة والرواج بحسن ترتيب الحكومات العادلة وإعطاء الحرية الفاضلة وعمل الميزانيات اللازمة وإبعاد الاحتكار» (38).

وعلى هذا الأساس دعا كل من الطهطاوي وخير الدين على غرار الثورة الفرنسية إلى الانتفاع بالحرية الاقتصادية في التعامل والعمل تشجيعا للمبادرة الفردية وتوفيرا للأمن لها. وقد دعا هذان الرائدان إلى ضرورة تكوين شركات مساهمة على غرار ما تكون في أوربا وإلى ضرورة إقرار النظام البنكي.

وباختصار فلا مناص في اعتقادهما، للبلاد الإسلامية إذا أرادت أن تنهض من تحرير الحياة الاقتصادية ذلك أن أعظم حرية حسب ما كتب الطهطاوي هي حرية الفلاحة والتجارة والصناعة (39).

وبالجملة فالحرية هي الوسيلة العظمى لإسعاد أهالي الممالك وحبهم لأوطانهم.

من هنا يمكن باعتبار النصين علامات أولى في درب الدعوة «التغريبية» (40) في الخطاب السياسي العربي، ويوضح كمال عبد اللطيف بأن نص المقدمة يتحول إلى

«مؤشر أول لفكر وممارسة أتاتورك ولطفي السيد وعلي عبد الرازق».

III – لوازم الوقت أو مفارقات اللاتوازن :

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية. فالطهطاوي رغم مقامه بباريس لم يتخلص من الشيخ الأزهري الذي يسكن رأسه: فلا يفكر في مفهوم الملك مثلا في إطار نظرية فصل السلطة كما بلورها مونتسكيو بقدر ما يفكر فيه بواسطة لغة السياسة الشرعية «من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به» وكذلك الشأن مع خير الدين الذي كان من موقعه السياسي والفكري ميكافيلي النزعة، فالاستفادة من الغرب ضرورية في حدود ما يحقق المصلحة ويضمن الأمن والنظام، فلم يكتف كالطهطاوي بالإشارة إلى الشكل البدائي للحرية فقط بمعنى المساواة القانونية مع الغير بل ارتفع إلى مستوى جوهري هو ما سماه الحرية السياسية التي تبيح مشاركة الرعية في توجيه نظام الحكم. ولكنه لا يتركها مطلقة فيدعو إلى التحفظ في درجة الفتح والإطلاق واشترط أن تمنح للصفوة والنخبة.

لقد كان خير الدين على وعي بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي لذلك حاول أن يظهر عدم التناقض بين المرجعيتين حيث خلق نسيجا من المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نيابي وأهل الحل والعقد نواب: فإذا به يفقر المفاهيم ويكسر المنظومتين معا على حدّ تعبير كمال عبد اللطيف (41) فخطابه خطاب توفيقي وتوجّهه ازدواجي دون أن يرتقي إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (= هوبز، لوك، سبينوزا) فجاء الخطاب متوترا، مهتزا، هشا.

إن ما تقوله خطابات «الطهطاوي» و«خير الدين» يقوم ضمنا وصراحة على الاحساس بالهوّة بين «دار الحرب» - أوربا - و«دار الإسلام» هذه الهوّة التي أشعرتهم بانهيار عظمتهم وبالخطر «الكابوسي» المحدق فأوربا وبما ظهر عندها من آليات القوة والسيطرة أصبح بإمكانها تهديد «دار الإسلام» ولذلك كان شغلهم الشاغل ومطمحهم الأساس نقل ما عند أوربا يقول الطهطاوي - الحق حق في أن يتبع -هكذا تحدث الطهطاوي ليحرك الهمم حتى تستعيد القوة والمجد وهو نفس المعنى الذي يصرح به خير الدين في أكثر من موضع كقوله «إن القصد إنما هو حث أهل ديارها على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس» (42).

لقد كان خطاب الرجلين تعبيرًا عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة وكلاهما يحلم بأن يفتح عيني مواطنيه على ما رأى ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه. فكلا النصين يتملك جذورا واقعية إنهما ليسا مجرد تجريد فارغ وإنما خطاب متجاوب مع وقائع محددة اكتنفتها مرحلة تاريخية معينة.

فنص خيرالدين واكب عصر «التنظيمات» أي واكب تعديل أسلوب الحكم والجباية والجيش والتعليم مواجهة متطلبات الواقع. والرجل من موقعه يفكر في حسن تدبير الإمارة التي ترزح تحت ضغوطات مختلفة (= الضغوط الفرنسية - الانقليزية). كما يفكر في سبل التقدم والتمدن وهو على وعي بأن عمله الإصلاحي ظل مرتبطا بشخصه لأنه «كان ثمرة جهود شخصية» (43) وخير الدين يخشى أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه بمجرد مغادرته منصبه» فتعم الفوضى والتجاوزات من جديد.

أما نص الطهطاوي فوصف دقيق لعالم متقدم مغاير في مفاهيمه وعلاقاته وأساليبه للعالم الإسلامي ولكن مطمح الرجل أن يبلغ مجتمعه تلك الدرجة من الرقي والتقدم يقول: «فما قصرت في أن قيدت في سفري رحلة صغيرة» (44) فكانت دعوته إلى اقتباس بعض المؤسسات التي أثمرت في أوربا وهو ما يعبر عنه خير الدين في «أقوم المسالك» وهو يكدس جملة من البنيغيات «يجب إحاطة السلطة بالمؤسسات ويجب

تعميم التعليم، ويجب القضاء على الفساد» على حد تعبير مصطفى النيفر.

إن تركيز خير الدين والطهطاوي على أوربا الأنوار غيّب عنهما أوربا المتوثبة للاستعمار وقد وسم حسن ظنهما بالتمدن الأوروبي ومشروعهما بالسذاجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية، سطحية. رغم أنهما يدركان في العمق أن ما وصلت إليه أوربا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج لعمل طويل النفس وتنازل الملك المطلق عن إمتيازاته كانت استجابة لواقع جديد.

و لكن أنّى لمالك آلاف أشجار الزيتون ورجل الدولة الذي يتقلد أعلى المناصب الجرأة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ذلك أنه من المفارقات الهامة التي يجب الانتباه إليها ونحن بصدد الحديث عن رواد النهضة العربية أن هؤلاء الرواد الذين تبنوا فكر الثورة البرجوازية وبشروا به كانوا ينتمون في جملتهم إلى «الإقطاعية» بكل خصوصياتها الشرقية أي إلى تلك الطبقة التي جاءت هذه الثورة للإطاحة بها.

فهل كان الرّجلان يصدقان بإمكانية إصلاح دون مس البنية الاقتصادية والاجتماعية والهيكل السياسي القائم - وهما من نعرف: ثقافة وتجربة ووعيا-؟ هل قدرا الطموح المتزايد لأوروبا الصناعية ؟كيف أمكن لهما تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف؟

إن الإجابة على سؤال كهذا تفسر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة (45).

الخاتمة :

هكذا تشكلت الحرية في مقدمة خير الدين وتخليص الابريز للطهطاوي في غياب التأصيل والسؤال فأحدثت بذلك نوعا من القطيعة مع حيزها الدلالي في الفكر العربي الإسلامي التقليدي أدى إلى تغيير جذري لهذا المفهوم وقيمته عند العرب المسلمين لكن حرص المفكرين على تفعيلها والاستفادة من ثمارها تسريعا لدخول الحداثة (كواقعة كونية لا مجال للشك فيها)، دفعهما إلى الوصل بين هذا النموذج الحديث للدولة الليبرالية القائمة على الحرية والعدل وبين مفاهيم السياسة الشرعية.

فرأى معاصرو خير الدين من الشيوخ والعلماء أن مجمل أفكاره الإصلاحية تندرج في صلب الشرعية الإسلامية ولا تتعارض معها.

فشكل هذا الخطاب لحظة « خيانة» مزدوجة للمنطق التقليدي وللمنطق الليبرالي معا لكنه نجح في تأسيس حساسية جديدة في الفكر العربي المعاصر على حد عبارة أنور عبد الملك (46)، كما أنهما ساهما في كسر نظام الكلمات وتحوير المصطلحات وفتح المفاهيم على أبعاد مختلفة تساهم في تحريك المجتمع دون الانفصال عن البعد الواقعي، ذلك أن واقعة الحداثة قد وقعت (47) وشكلت صدمة روحية جذرية لجهاز التفكير التقليدي اهتزت بمقتضاها كل مفاهيمه وأساليبه، ورؤاه وتصوراته.

«فالأمة» تواجه ظروفا وأحوالا جديدة، غير مسبوقة لا يتيسر لها استيعابها إلا بتأويل، أو تطوير، أو تواجه تعديلا أو تبديلا، يطال نظريتها في الحكم. ثم إنها تجابه فجأة عالم أوروبا الحديث. وقد أصبح عنوانا للحضارة والتقدم. وأضحى يجتاح بأفكاره ونظمه ومؤسساته بسرعة تفوق سرعتها مما يزيد الهوة اتساعا.

ولعل الحل يكمن في البحث عن أرضية للحوار بعيدة. . . عن الانبهار والإحساس بالدونية قائمة على الإيمان بإنسانية الحضارة، والحق في صنعها.

ذلك أن تشظي الأصل يدفع المرء إلى مواجهة رعب التشرد، وفقدان الحضور في الوجود، ويدفعه إلى الانصراف وحيدا إلى «الخارج» دون وجهة معلومة.

ثمة صدام لا ريب فيه، ومواجهة لا فكاك منها تهز نظام الأشياء القائم هزا وتدك جسد الوجود دكا، انخراطا في صياغة نص جديد يحترف آداب المناظرة éthique de la discussion (Habermas) وابتكار أساليب جديدة لفعل في التاريخ . . . راشد.

المصادر والمراجع

1) انظر منجية عرفة منسية: سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح، الدار التونسية للنشر ص31.
2) أنظر ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1789 - 1939) بيروت 1983 ص 121.
3) ابن أبي الضياف: الاتحاف ج 1 ص23
4) عبد الله العروي مفهوم: الحرية ص 13
- ابن أبي الضياف يعتبر خير الدين زعيم الحركة الإصلاحية في عصره ويؤازر مواقفه مؤازرة تامة
5) زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية (الفصل الأخير) مشكلة الحرية السياسية (ص258-296).
6) الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج2 ص231.
7) الطهطاوي: نفس المصدر ص 519.
8) خير الدين التونسي: أقوم المسالك ص158 (= ويتضمن مقدمة نظرية وكتابة لتاريخ عشرين دولة أوربية).
- هذا النص لم يكن من تحرير خير الدين: صحيح أنه يتضمن تنظيرا وتبريرا لدعاويه وبرنامجه الإصلاحي إلا أن صياغته تعود إلى بعض المثقفين الذين كان يستعين بهم في بعض مهامه السياسية (=سالم بوحاجب مثلا).
9) الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج2 ص231.
10) الطهطاوي: نفس المصدر ص519.
11) خيرالدين: أقوم المسالك ص 218.
12) خيرالدين: أقوم المسالك ص 218.
13) قرني عزت: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة: سلسلة عالم المعرفة 1980.
14) الطهطاوي : تخليص الابريز ص148
15) الطهطاوي نفس المصدر ص 83.
16) الطهطاوي نفس المصدر ص167
17) خير الدين : أقوم المسالك ص 123.
18) خير الدين : نفس المصدر ص75.
19) خير الدين : نفس المصدر ص 59
20) خير الدين : نفس المصدر ص75.
21) خير الدين : نفس المصدر ص75.
22) خير الدين : نفس المصدر ص 16.
23) خير الدين : نفس المصدر ص 12-13-32-42.
24) خير الدين : نفس المصدر ص 76.
25) خير الدين : نفس المصدر ص75.
26) خير الدين : نفس المصدر ص 12
27) الطهطاوي : التلخيص ص 123
28) خيرالدين : أقوم المسالك ص 209
29) مقدمة أقوم المسالك : تحقيق معن زيادة - دار الطليعة بيروت 1978 ص 65.
30) الطهطاوي : تخليص الابريز ص 172

31) قراءات في الفكر العربي: محمد صالح المراكشي ص199.
32) خير الدين :أقوم المسالك ص 207.
33) خير الدين :أقوم المسالك ص 208.
34) تخليص الابريز ص 72.
35) مناهج الألباب ص 289.
36) خير الدين: أقوم المسالك ص 76 - 77
37) خير الدين: أقوم المسالك ص 210.
38) الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج1 ص475.
39) مصطفى التواتي: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة ص38.
40) كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة ص16.
41) كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة ص18.
42) الطهطاوي : تخليص الابريز ص 263.
43) خير الدين : أقوم المسالك ص 120
44) خير الدين: مذكرات إلى أبنائي ص 39
45) انظر مصطفى النيفر: خير الدين: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟
46) أنور عبد الملك: (الفكر العربي في معركة النهضة: أورده كمال عبد اللطيف).
47) فتحي المسكيني : الهوية والزمان : دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت 2001 ص 56.

للاستعانة أنظر :

مصـــادر:

-القرآن الكريم

-الأحاديث النبوية

-ابن أبي الضياف	إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وملوك عهد الأمان	9 أجزاء وزارة الثقافة تونس 1968
-الشنوفي منصف	المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك	الدار التونسية للنشر 1972
-الطهطاوي رفاعة رافع	الأعمال الكاملة دراسة وتحقيق محمد عمارة	المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1973
-معن زيادة	المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك	دار الطليعة بيروت 1978

مـــراجع :

-إبراهيم زكرياء	مشكلة الحرية	دار مصر للطباعة 1974
-أحمد عبد السلام	دراسة في مصطلح السياسة عند العرب	الشركة التونسية للتوزيع 1978
-أنور عبد الملك	الفكر العربي في معركة النهضة	دار الآداب بيروت 1974
-التواتي + أحمودة + العظم	اثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة	دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع ط أولى 1991
-حوراني ألبرت	الفكر العربي في عصر النهضة (ترجمة عرقول)	معهد الإنماء العربي بيروت 1978

-روزنتال — مفهوم الحرية في الإسلام (الترجمة العربية) — معهد الإنماء العربي بيروت 1978
-عبد اللطيف كمال — التأويل والمفارقة — المركز الثقافي العربي ط. أولى 1987
-العروي عبد الله — مفهوم الحرية — المركز الثقافي العربي ط4 1988
-قرني عزت — العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة — سلسلة عالم المعرفة (الكويت) 1980
-المراكشي محمد صالح — قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر — الدار التونسية للنشر ط أولى 1992
-المسكيني فتحي — الهوية والزمان — دار الطليعة بيروت ط أولى 2001
-منجية عرفة منسية — سلطة الكلمة عند مفكري الاصلاح — الدار التونسية للنشر 1993

-Laroui (A) l'histoire du Magreb. Ed. Mospero Paris 1970.
-Smida (M): Kheredine Ministre reformateur M.T.E Tunis 1970.

دوريات عربية

-الفكر العربي المعاصر العدد 78/ 79 أوت 1990 — مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر ص47-35 (الحمامي منية)
-الاجتهاد العدد 15/16 السنة الرابعة ربيع/صيف 1992 — خير الدين التونسي: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟ ص61-11 (مصطفى النيفر)

-الموسوعة الإسلامية — مقال حرية — فرانز روزنتال وبرنار لويس الجزءIII ص609
-لسان العرب المحيط — ابن منظور — بيروت دار الجليل

الإبداع والسلطة في الثقافة العربية

عبدالله أبوهيف

ملخص البحث :

يستند البحث إلى نظرة مفادها أن جدل الحرية والإبداع لا يخرج عن علاقة الإبداع بالسلطة، من خلال تجليات الصلة بين الثوابت والمتغيرات الثقافية، وثمة تبدلات عاصفة ومتسارعة تستهدف سلطة الثقافة لإدغامها في ثقافة السلطة نحو سيطرة ثقافة القوة على قوة الثقافة، ومهد للبحث حول جدل الإبداع والسلطة وما يفضي إليه من حرية مشروطة أو مهمشة أو مغيبة كلما كانت السلطة مالكة لإنتاجها أو إعادة إنتاجها، وتتضاعف رؤى التقييد على الحرية واشتراطاتها المروعة، كلما أمعنا في تأمل جدل الإبداع والسلطة.

ونوقشت اشتراطات السلطة على حرية الإبداع، من تأزم وعي الذات إلى تأزم وعي التاريخ والآخر، ونظر في تطوراتها من مناخ الحرية والدمقرطة إلى إشكالياتها المتفاقمة المتصلة بحدود الحرية أو تحكميات السلطة، وأبرزها التلاشي في المجتمعات الرقمية ومدى التأثير على الهوية في الوقت نفسه.

وعولج إطارحرية التعبير ومشكلاته من الأدلجة إلى ضغوط عناصر التمثيل الثقافي وتلاقيها أو مجافاتها لقيم المجتمع المدني أو حقوق الإنسان، وربطت بعض التيارات الفكرية مفهوم حرية التعبير بمفهوم الالتزام في عالم متغير من جهة، وتقليص الرقابة للتخفيف من الاندراج في سلطة المسكوت عنه من جهة أخرى.

وانتقل البحث إلى إضاءة إطار سلطة الثقافة وتعارضاتها مع السلطان الاجتماعي على وجه الخصوص، ويستدعي ذلك الحدّ من صدامات الثقافة أو سلطانها المعرفي مع سلطان الدولة ومن التعارضات السلطوية الداخلية مع الحرية، بتأثير التأزم الذاتي القاهر والمحبط للإبداع في الائتلاف أو الاختلاف مع المشترك الإنساني.

وعاين البحث مسارات جدل حرية الإبداع والسلطة، مثل جدل الموالاة والمعارضة، وجدل التعبير من المباشر إلى المسكوت عنه أو العكس، وجدل سلطة الإبداع وسلطة المبدع وتداخلهما مع السلطان المعرفي أو سلطة الثقافة.

ودقّق البحث في مشكلات السلطة على حرية الإبداع، على أن سلطة الإبداع هي الوجه الآخر لحريته، وأفرزت هذه القضية التباسات متعددة مثل مشكلة السلطان السياسي والسلطان الاجتماعي، ومشكلة السلطان القبلي، ومشكلة المحرمات والرقابة، ومشكلة حرية النص أو حرية الإبداع.

واختتم البحث بضرورة وعي هذه المشكلات في النظرية والممارسة على حدّ سواء.

1 - تمهيد حول جدل الإبداع والسلطة:

تتحدد الحرية بعلاقتها بالسلطة في مجالات تنمية الإبداع، من خلال تجليات الصلة بين الثوابت والمتغيرات الثقافية، فثمة ثوابت في كلّ ثقافة لدى الإمعان في مكوناتها ومقوماتها الذاتية والشعبية والدينية والعقائدية الفاعلة في الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد وسواه، ويتنامى جدل الحرية والإبداع في مدى تحقق المتغيرات مع هذه الثوابت أو مجانبتها، ولطالما تماهت السلطة مع الثقافة خلال العقود القليلة الماضية بتراجع مفهوم المثقف العضوي لصالح مفهوم المثقف التقني، وبتغليب تغير الثقافة على ثقافة التغيير لإدراجها في مفاهيم هيمنة ثقافة القوة على قوة الثقافة من خلال العولمة ومجتمع المعرفة الخاضع لمالكي سلطتها بعد ذلك، وبإرضاخ سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة مهما كانت مواصفاتها وتوجهاتها مما يستدعي تسويغ تسييس الثقافات بالنظر إلى المستجدات لتخفيف وطأة عناصر اشتراطاتها على الحرية والإبداع «سعياً للدخول في جنة العولمة التي وعد بها السابقون في التبعية» كما ظهرت ملامحها في فلسطين والعراق، وتتهدد بها سورية ولبنان والسودان راهناً، مصداقاً لقول المتنبي:

ومن نكد الدنيا على الحرّ أن يرى

عدواً له ما من صداقته بدّ(1)

وتتحكم السلطة بعلاقتها بالحرية في مجالات تنمية الإبداع، ولا سيما علائقها بالذات القومية أو الذات العامة داخل عمليات وعي التاريخ من حلال حوار المثقف مع السلطة في الإشكاليات التالية:

1 - سلطة المثقف التقني، فقد امتلك المثقف وفق هذا المفهوم جهداً ثقافياً ما لبث أن صار إلى سلطة ثقافية تتيح للمثقف أن ينغمر في مُعطى التشغيل أو الاستجار أو الاستثمار بأجل أو دون أجل، على أنه يتحكم بشروطه المسبقة من أجل الالتزام به مثقفاً أجيراً أو خادماً للسلطة.

2- سلطة المعرفة، إذ أصبحت المعرفة بوصفها سلطة حية مباشرة وغير مباشرة، شديدة الفاعلية والتأثير مما يفسح المجال واسعاً أمام تعسف استعمال السلطة أو تكييفها لدهاليز السلطان أداة قمع وإرهاب، لا تنوير واستنهاض.

3 - سلطة السوق، حين تخضع الثقافة لإملاءات مالكي السلطة أو منتجيها، فقد غيّرت وسائل الاتصال، على سبيل المثال، المدعومة بفاعلية سلطوية جماليات التغير الثقافي برمته دخولاً في هيمنة التسلط التي تنمّط الثقافة أو تخترق خصائصها محواً أو صوغاً مغايراً لعناصر الهوية.

4 - سلطة المثاقفة، فثمة رضوخ لآليات الخطاب ما بعد الكولونيالي ضمن تبدلات مفهوم المثاقفة وسلطتها في التغطية على مفهوم المثاقفة الحضارية.

5 - سلطة المسكوت عنه، التي تعول كثيراً على سلطة الثقافة في الوعي بالتاريخ أو الذات، فليس أكثر من مفهوم المسكوت عنه اتصالاً بالسلطان السائد الذي يأخذ أشكالاً سلطوية متعددة إزاء فكرة الحرية.

وثمة اتفاق على أن سلطة الإبداع نفسه ناتجة عن القضايا الاجتماعية (2) وتحولات المجتمع، **ولا تبتعد الحرية عن مشكلاتها القابلة للتغير وإشكالياتها المعقدة من فهم التغيير ووظائفه وتشكلات الوعي المعرفي ورؤاه إلى طبيعة النظام الاجتماعي وحدود التمثيل الثقافي فيه ومجاوزة حالات صراع المجتمع مع ذاته والتقليل من النزاعات الداخلية والحدّ من التفكيك الداخلي، وهو الأخطر في تحسس مسار جدل الحرية والإبداع إزاء هيمنة السلطة التي تورث التأزم الذاتي في جوهر التغيير الثقافي نحو إضفاء مؤثرات تغير الثقافة في ظل النظام العالمي الواحد الذي يحدّ من حرية الشعوب الأخرى المنضوية تحت لواء دول الجنوب بالدرجة الأولى**، ويكاد يتفق علماء الاجتماع العرب على تعاضد حرية الإبداع مع السلطان الاجتماعي، وقد أوحى حليم بركات باحتمال تقديم تحليل اجتماعي يرتكز على المقولات التالية:

- **إن النظام العالمي الواحد المسيطر حالياً يقوم على الهيمنة والتبعية لمصلحة الدول الصناعية أو فيما بعد الصناعية** وعلى رأسها الولايات المتحدة والدول الأوروبية الغربية بالدرجة الثانية، وذلك ليس لمصلحة المجتمعات الأخرى بل على حسابها.

- في المجتمعات التابعة تستفيد النخب السياسية

والاقتصادية من العلاقة بالنظام العالمي على حساب شعوبها وترفض أن تهتم بمشكلاتها.

- **في ظل الأنظمة السائدة في العالم تزداد الفجوات بين البلدان الغنية والفقيرة**، وبين الطبقات والجماعات والمناطق داخل كل مجتمع. فيما تزداد ثروات الأغنياء وتتراكم مقتنياتهم، تسوء أحوال الفقراء.

- تتجاهل النخب والطبقات والجماعات الحاكمة في كل بلد الأوضاع المأساوية في مجتمعها ولا تعترف بوجودها. بل إن المرفهين والمثقفين من أصول فقيرة وجماعات معدمة أنفسهم يتخلون عن أصولهم ويلتحقون بالمرفهين من الجماعات والطبقات المسيطرة. يلاحظ مثلاً أن السود الناجحين في أمريكا يتخلون عن السود الفقراء مدفوعين بمصالحهم الخاصة، وأن البلدان الغنية تتخلى عن البلدان الفقيرة في أمتهم الواحدة.

- بالإضافة للتخلي عن الفقراء، تتبنى الأنظمة والجماعات المستفيدة الغنية والطبقات المسيطرة المرفهة أيديولوجية ومفاهيم تسوغ هذا الواقع(3).

تفضي علاقات الإبداع بالسلطة إلى تحديد الحرية أو تقييدها بما هي مشروطة بفضاءات تحققها، **وهي مرتهنة أيضاً على الدوام بذلك التواصل بين الثوابت والمتغيرات الثقافية، ولا يخفى أن خطاب الحرية الراهن** كله على مستوى الأفراد **والجماعات والأمم خاضع لسلطة الهيمنة الشاملة من القطبية الأمريكية التي تتداعى أمامها ثوابت هذه الأمة أو تلك بتأثير ضعفها وانهياراتها الداخلية في سياق المتغيرات الثقافية الكونية العاصفة والمتسارعة**، مما يندرج في العولمة التي لا تفترق كثيراً عن هيمنة مالكي القوة ومنتجيها ومستخدميها من أجل مصالحهم، ولو تعارضت مع حرية هذا الفرد أو الجماعة أو الأمة هنا أو هناك. وتتعالى أصوات سلطات الهيمنة على الإبداع، وما يستتبعها من رؤى التقييد على الحرية واشتراطاتها المروعة، كلما أمعنا في تأمل جدل الإبداع والسلطة.

2 - اشتراطات السلطة على حرية الإبداع:

تتفاقم اشتراطات السلطة على حرية الإبداع في مسارب صريحة أو غامضة عند الانعطافات من حوارية وعي الذات **إلى حوارية وعي الآخر أو تشابكهما معاً، فثمة خلافات تبدو مستعصية على الانفتاح من غياب الحرية في التشديد على السلطة إلى تغييب حوارية الحرية في حصار السلطة الذي يؤول إلى حصار سلطة الآخر المهيمن**، ويكاد يتلاشى الإبداع ما لم يفك حصار الزمن عن الذات العربية المبدعة، بتعبير حسن حنفي، المتمثل بحصار الماضي المشمول بتقليده وبمقومات عناصر التمثيل الثقافي، الأساس في التحرّر من قيد الماضي والانعتاق من سجنه، وبحصار المستقبل والانبهار بنموذجه الغربي، وبحصار الحاضر مجاوزة للسلفية نحو النهضة الشاملة(4).

وهذا ما يجعل اشتراطات السلطة على حرية الإبداع متعددة، فقد هُمشت الحرية، وضعف الإبداع، في خضوع السلطة للاستشراق في ما نسميه «المثاقفة» لاندراج الثقافات المحلية في دول الجنوب في نطاق هيمنة مالكي سلطة المعرفة ومنتجي التقانة، وإذا كان الاستشراق قد انتقل في بعض الدول الأوروبية وفي مراحله المتأخرة إلى «المثاقفة المعكوسة» التي تنمّي الحوار الحضاري والإبداع الملازم له، وتفتح آفاق حريته، فإن الاستشراق في الولايات المتحدة مايزال يستهدف العرب والمسلمين، والثقافة العربية والإسلامية بالتغطية ودواعيها من التضليل والتزييف، وقرن، لدى العديد من المفكرين العرب، بغابة الكراهية التي نبتت وترعرعت في مناخ ديني - روحي وثقافي متهوّد، و«مثلما كان هناك ارتباط عضوي بين الحروب المسماة «صليبية» والاستعمار الغربي المباشر للعرب والمسلمين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والشعارات الدينية المسيحية، والمدرسة الاستشراقية التقليدية، فإن المدرسة الاستشراقية الجديدة بأدواتها المعرفية المتطورة، وصلاتها الفكرية والأكاديمية والسياسية بالاستراتيجية الأمريكية، تحوّلت بالفعل إلى أبرز لاعب في توجهات النخب السياسية والعسكرية في الولايات المتحدة الأمريكية»(5).

وتستدعي حاجة حرية الإبداع إزاء السلطة وامتداداتها الخارجية نماء وعي الحوار مع الذات لتصليبها بتفكيكها من خلال النقد الذاتي النافع في كشف عوامل إضعاف الذات

أمام سلطة الهيمنة، كمواجهة الأصولية الموصوفة بنهاية التاريخ برأي العديد من المفكرين العرب، فالأصولية نقيض الأصالة كلما تبدت الصناعة الغربية للنخب الأصولية، وكلما خدمت المثاقفة، وليس ثقافتها العربية، وينسرب هذا كلّه في هدر إمكانية الأمة ووجود مبدعيها (6). ولعلنا لا نغفل عن أن اشتراطات السلطة الراهنة على الإبداع العربي وتضييقها على الحرية لاتنقطع عن مدارات سلطة الهيمنة الخارجية.

ولا تفترق معوقات الحرية عن نقد النسق الثقافي الذي أفضى إلى سلطة الثقافة وثقافة السلطة على الإبداع، إذ «تتحول قيم الحرية والوطنية مجازياً لتكون تورية ثقافية، لا يملك حقّ تفسيرها سوى الفحل السياسي، مثلما كان الشاعر في الأصل هو مالك المعنى ـ صب قانون المعنى في بطن الشاعر ـ مع غياب تام للرأي العام الذي لم يتشكل قط». ويفيد رأي عبدالله الغذامي المذكور أن المستبد يصير عادلاً، تناصاً مع قول جبران خليل جبران: «ويل لأمة تسمي المستبد بطلاً»، «فهل يصنعنا طغاتنا، أم نحن نصنعهم؟»(7).

ويصير أفق الحرية مفتوحاً كلما رعت السلطة الإبداع والمبدعين، وينطلق ذلك من التربية وتعزيز عمليات التنشئة الاجتماعية والتكون المعرفي والتنمية الإبداعية(8) ومن شأن عناية السلطة بالإبداع أن ترتقي بجهود المبدع وحرية الإبداع، والرعاية تكون على المستوين الفردي والجماعي، ولا سيما التوكيد على جعل المتفوقين والمبدعين طاقة فعالة قادرة على القيادة والتطوير والابتكار وحسن استخدام الوسائل والوقوف على عتبة الرقي والتقدم المنشود واستثمار الطاقات المادية والبشرية الذي يخدم التوسع في الاقتصاد، ويخفف من تعقد الأساليب المستخدمة في النواحي التقنية وزيادة تعقد المجتمع، ورعاية المبدعين والمتفوقين تطبيقاً عملياً للديمقراطية التي توفر الرعاية لجميع الأفراد بما يرفع قدراتهم إلى حدّها الأقصى(9).

وتعددت معوقات الإبداع العربي، ولا سيما كبت الحريات الذي يعمل على تحطيم العقل و وضعه في الزاوية المظلمة مما يؤدي إلى موت وتعطيل ملكاته مما ينعكس سلباً على واقع تفكير المجتمع العربي، على أن سلامة الفكر والاعتقاد وضمان الفعالية الإبداعية من **الأشخاص لا تتم** إلا بتوفر قدر كاف من الأمان والعدل والحرية (10).

وأُدغمت حرية المعرفة الإبداع بالحوسبة نحو مقاربة الثقافة الرقمية للحدّ من سلطة مالكي المعرفة ومنتجيها على الإبداع من خلال التركيز على حرية الطالب المتمرس أو المبدع بعامة على استعمال الحاسوب في دخول معامله دون التقييد بالرقابة ومثيلاتها (11).

وبات جلياً أن الحرية أساس كل تنمية اجتماعية، وهي مناط الإبداع والبحث العلمي، وأن المخيال العربي لن يسترد وظيفته الإبداعية ولا البحث العلمي عبقريته الإنمائية، «ما لم يعد الحرم الجامعي إلى بعده الحضاري المشكّل لخلفياته الثقافية، ويتحرر من السائد الاجتماعي، ومن أسر الماضي في أساليبه التربوية وبرامجه الدراسية، ليفتح آفاقاً فسيحة أمام الأجيال، لاثبات إبداعاتها وإنجازاتها الفكرية والعلمية والأدبية، وتحقيق طموحاتها المستقبلية»(12).

ويرتهن الإبداع بمناخ الحرية والديمقراطية في العالم العربي لتطويع المنظور **الاتصالي (المعلوماتية ومجتمع** المعرفة ثم الثقافة الرقمية)، **فالمجتمعات العربية تعيش «اليوم** مفترق طرق، **لن تتمكن من التوقف عنده مطولاً، لأن** قوى التغيير **ستجتاح كلّ شيء في طريقها،** ولذلك، لا مناص من التشديد على أن التخلي عن التكيف مع وقائع و استحقاقات هذه الحقبة الحضارية، باسم استقلالية اسمية وهوية وطنية، وقومية بيورتانية، وسيادة مليئة وهمية، سينتهي بتحول العرب، حكاماً ومحكومين، إلى أرقاء الحقبة التكنومعلوماتية»(13).

وأفادت فريال مهنا في الوقت نفسه أن إشكاليات الحرية والديمقراطية في سبيلها إلى التلاشي في المجتمعات الرقمية لدى النظر في أنظمة النص الإلكتروني الممنهل، ولا يخرج هذا المنظور عن إشكالية السلطة في الداخل والخارج، ومدى إسهامها في إنتاج المجتمع الرقمي، فثمة اتفاق بين علماء المعلوماتية الغربيين أنفسهم حول دواعي النص الممنهل السياسية والسلطوية، وما ينجم عنها «من عواقب وسياقات سياسية، ذلك أن التحقيق الكامل لنظام نصيّ ممنهل في الشبكة، يخلق بالضرورة،

قرّاء يتمتعون بسلطات أكبر، لأن منطق تقانيات المعلومات الذي يجنح إلى بعثرة المعرفة، يفضي إلى تعاظم الدمقرطة وإلى لا مركزية السلطة، كما يؤدي إلى مزيد من الحرية ومن سلطة الفرد»(14).

وثمة إشكالية أخرى عن تبعات جدل الحرية والإبداع بالنظر إلى حدود الحرية أو تحكميات السلطة، وهي ارتهان التفكير الإبداعي بالمشكلات «المعدة جيداً» و«غير المعدة جيداً» من أجل تنمية البحث العلمي ورحابة مناخاته نفسياً واجتماعياً، وتوثيق عناصر التمثيل الثقافي في التفكير الإبداعي، على أن نجاح «ظاهرة الإبداع المعقدة هو الإعداد الذي يقوم على التعددية في المنظومات العلمية المتداخلة بعضها مع بعض»(15)، وتستند التعددية إلى تثمير جدل الحرية والإبداع إزاء تأثيرات السلطة على مدى الإعداد الجيد للتفكير الإبداعي واعتماله بالحرية المشروطة. ولا تفترق الذات الخاصة بالمبدع عن الذات العامة أو القومية في حدة الضغوط الاستعلائية أو الغاشمة أو المتواطئة.. الخ مع السلطة أو منها قياساً إلى فكرة حرية المبدع أو انسحاقه أمام الثقافات الغازية أو المثاقفة بتعبير أبسط، وقد يسّر مثل ذلك انعدام الديمقراطية وشيوع العنف والإرهاب والقمع في هذه التجربة التاريخية أو تلك(16).

ومن شأن الحرية أن تدعم التنمية بوصفها أداة التغير الاجتماعي والتطور الاقتصادي الذي يحدّ من الحرمان والمسغبة والقهر، والأدلة متاحة على أن الحريات الاقتصادية والاجتماعية تساعد على مقاربة مفهوم «التنمية حرية» بذاته، بتعبير أمارتيا صن، نحو تيسير إدغام الحرية الفردية والجماعية بالالتزام الاجتماعي، «فالتنمية ـ التطوير التزام جليل الشأن ننجزه بإمكانات الحرية»(17).

ولا يختلف هذا الرأي في فهم اشتراطات السلطة على حرية الإبداع عن أفق النظر السائد إلى الحرية عند فلاسفتها الرواد مناداة لقيم المجتمع المدني الحديث أمثال جون ستيوارت مل الذي عني بحدود سلطة المجتمع على الفرد، وأهمية مسؤولية الفرد عن حريته للتخفيف من حدة سلطة المجتمع عليه، و«إن كان المجتمع البشري غير قائم على اتفاق، وإذا لم يكن ما يدعو لافتراض وجود اتفاق كهذا ليكون أساساً للالتزامات الاجتماعية، فإنه من الواضح رغم ذلك أن كلّ من يعيش في كنف المجتمع، ويتمتع بحمايته يصبح مديناً له في نظير هذه الفائدة»(18).

ويوحي مثل هذا الالتزام بخصوصية الالتزام الاجتماعي الباعث للهوية، فالحرية لا تنفصم بأي حال عن الهوية.

وأفردت الدراسات الحديثة حيزاً واسعاً لأنواع الحرية الإيجابية مثل الحرية الشخصية (أو البروميثية) والمدنية (أو حرية الحكم الذاتي) والسيادية (أو الحرية المجتمعية) واستراتيجيات اكتسابها والتغلب على معوقاتها، وتعتمد في غالبيتها على التربية والنظام السياسي وأدواته، وثمة مدخلان لتعديل مستوى الحرية الشخصية أولهما اكتساب التقنيات اللازمة للعيش بحرية، وثانيهما إقناع رجل السياسة بتغيير الأنظمة لمنح المواطنين حرياتهم للتمكن من المعرفة العلمية ومهارات أسس الحرية، أما آليات الاستبداد والقهر فتقوم على الغزو والاستلاب واعتماد مبدأ «فرق تسد» مبدأ أساسياً في العمل القهري والاستغلال والغزو الثقافي، **وتؤدي هذه الآليات إلى اشتداد معوقات الحرية الداخلية والخارجية مثل** الإدراك الخاطئ للأمور والجهل والتقصير المعرفي وغواية اللهاث وراء الملذات وكبح العواطف والانفعالات والإكراه والرضوخ والإخضاع.. الخ(19).

ويتضح من عرض اشتراطات السلطة على حرية الإبداع ضرورة توافر المناخ الإيجابي للإبداع ضمانة لوظيفية السلطة التي تنمّي الإبداع بحريته اللازمة من سلامة التأهيل وحسن التدبير إلى الجودة الشاملة والحوافز التقديرية والتكريمية للمبدع، ووضع حسن أبشر الطيب «مشروع استراتيجية لحماية المبدعين» تستند إلى بناء وإثراء مناخ إيجابي للإبداع والاختراع والتطوير والتجديد(20)، **ولا يكون ذلك إلا بالحرية إزاء السلطة.**

3 - إطار حرية التعبير ومشكلاته:

ارتبطت حرية التعبير بالأدلجة التي توجهها العقيدة أو الدولة أو التحزب أو التسييس حتى صارت الأدلجة نظاماً من الإرغام على الإبداع مما يضيق أفق الحرية ضمن توجهات السلطة أو توجيهاتها متعاضدة في الوقت نفسه مع عناصر التمثيل الثقافي حيث قوة الأعراف الطقوس والتقاليد

والعادات والمعتقدات كلما تداخلت مع هذه التوجهات والتوجيهات، ولطالما أخذت أشكالها السلطوية تعبيرات تغطّي على الحرية، أو تسربلها بمفاهيم أخرى مثل الالتزام الذي انتشر كثيراً فيما بعد الحرب العالمية الثانية توازياً مع مفهوم حقوق الإنسان ولا سيما قيم المجتمع المدني القائمة على الحرية والدمقرطة بالدرجة الأولى.

وانتعشت تمظهرات الأدلجة في خطاب الحرية الإبداعي خلال نصف القرن العشرين الثاني تشكيلاً للنفس والذهن والوعي واللاوعي، وتحريفاً لرغبات الذات الطبيعية والأفكار الناتجة عنها، وتوحيداً للخطاب الإبداعي مع خطاب السلطة كيفما كانت(21).

وقد اختلط مفهوم حرية التعبير بمفهوم الالتزام، **والأخير أطلقه الوجوديون على نطاق واسع. ورأى كثيرون أن حديث الالتزام شديد الارتباط مع حديث السياسة وحرية الأديب واستقلالية النص والمثاقفة والتحزب**، وزادوا الحديث حدة حين رأوا «تطويباً» مؤسساتياً للصراع الاجتماعي في تجليات مصادرة هذا الصراع أو تمييعه أو صرفه في ساحاته الجماهيرية الساخنة وتعبيراتها الحزبية والثقافية(22): الأدب والسياسة، الأدب والايديولوجية. وهذا ما جعل الوعاء التنظيمي للقناع يأخذ بعداً سياسياً (الجمعيات والتنظيمات والروابط)، والنتيجة هي إدانة الالتزام السلطوي بمختلف أشكاله، وكأن لا فرق بين سلطة وأخرى، أو لا فرق بين مجتمع وآخر، وإدانة الانعزالية والعزل بمختلف أشكالهما، الطهرانية أو التقنية العصرية، التغطية غير التغطية. وبتعبير آخر، رفض المؤسساتية، مهما كانت طبيعتها، وهي أساس إنتاج المجتمع. لقد احتدم حوار حرية التعبير إلى موقف مناهض للدور الاجتماعي للأديب، فهناك سبيلان لا ثالث لهما أمام الأديب، «فهم مطالبون بالمواجهة فوراً. وعليهم إما أن ينخرطوا في سلك الأدباء السلطويين، أو أن يسلكوا السبيل الصعب المعاكس». ولكن لنقل ببساطة: إن جميع هؤلاء الأدباء ينضوون تحت لواء الالتزام بسلطة أو بأخرى، أو بانعزالية أو عزل، وهو أمر لا مفر منه، ما دام الأديب عضواً في مجتمعه(23).

صار حوار حرية التعبير إلى طريق مسدودة لدى غالبية الأدباء الذين شغلوا بقضية الأدب في عالم متغير، أو في مجتمع يتحول بتعبير أدق، لذلك خاض آخرون في القضية ذاتها من موقع المشاركة الأدبية، ورأوا أن حرية التعبير مشروطة بالأصالة والانتماء، «فالالتزام بمعناه الأصيل، النابع من حرية، والقائم على الاختيار والمتصل بمصلحة الإنسان وحقوقه، وبمصلحة الوطن والأمة، وبنضالها وقضاياها وواقعها، يرتب تضافراً بين جهد السياسي وجهد الأديب ما دام الاثنان في خدمة الشعب»(24). وفهم في هذا الإطار المرسوم 31 لعام 1971 في سورية الذي أولى الأدباء والكتّاب شرف إبداء الرأي، ليكونوا السلطة في المصنفات الأدبية والفكرية، وعلى الفهم السليم والتعامل السليم مع مناخ الإبداع. إلا إن لقضية الرقابة شجونها في النظر إلى المحرمات، ولعلنا لا ننسى كتاب بوعلي ياسين «الثالوث المحرم» الذي رهن قضية التقدم بالموقف الديمقراطي، و عالج، على نحو جريء وعلمي، الدين والجنس والصراع الطبقي موضوعات للتنوير والتثقيف والتوعية الطبقية ووعياً للفعل الثوري(25).

قطع جدل الأدب والتغيير أشواطاً في اكتشاف أرض الحرية التي عليها يمضي الأدب إلى وظائفه الثورية إزاء الراهن والطبقة والنقد. ولدى انتقالنا إلى بعض النصوص، سنجد تصديها للواقع معياراً من معايير الفن.

وعلى العموم، فإن **أمر حرية التعبير لا تحسمه المساهمات النظرية وحدها، والمعول هو تمحيص الممارسة أيضاً**. وقد دلت إدارة بعض المعارك الثقافية في سورية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين على ضيق الأطراف المتحاورة، بالحوار، والتفاوت الكبير في المسافة بين الشعار والممارسة، وبروز ظاهرة الادعاء وما يماثلها في تقويم أدوار الحياة الثقافية والفاعلين فيها(26)، والمؤسي في الأمر هو دوران المعارك حول مفاهيم متداولة في التفكير الأدبي التفتت عنها الحركة الأدبية منذ الخمسينيات كالأدب والايديولوجية والأغنية السياسية والواقعية الاشتراكية، أي أن قضية الأدب والمجتمع إزاء علاقة السلطة بالإبداع في الثقافة العربية ما زالت ساخنة، وإن اختلفت قضايا الإبداع والسلطة(27). ولن نغفل عن أن فهم حرية الإبداع مشروط لدى اليساريين بتوجهات السلطة وتوجيهاتها من خلال مؤسساتها وتحكمها بالإبداع والمبدعين، فقد تبدلت المواقع

الطبقية للمنتجين، واتسعت الجبهة اليسارية في الأدب، **ولكن حرية الإبداع هي الشاغل الرئيس للمبدعين نفياً للاغتراب، واستعادة للفعل الأبدي على أنه فعل ثوري في وعي الذات والآخر ضمن حركة التاريخ، بوصفها شديدة التأثير على العلاقة بين الثوابت والمتغيرات الثقافية.**

4 - إطار سلطة الثقافة وتعارضاتها:

- شكلت الثقافة بوصفها وعاء معرفياً تكوينياً أو رؤيوياً نزعة تدميرية تأسر المؤمنين بها في الثقافات البدائية التي تأخذ فيها الثقافة شكل أسطورة يُقهر فيها الإنسان، لأنه يعرف أو يرى؛ كما أن ظاهرة «موت غودو حين مات بصدمة ارتكاب المحرم التي تحولت من مفهوم ثقافي مكتسب إلى فعل فيزيولوجي قضى على حياته»(28).

ثم صارت الإيديولوجيات المعاصرة إلى أساطير حديثة تفصح بجلاء مخيف عن سلطة الثقافة، كما في حالات الانتحار الجماعي أو الفردي التي تجعل المنتحر متجنباً لخطيئة مفارقة ثقافية، وكأن الثقافة المميتة هي الخلاص من العبء الذي هو مخالفة التقاليد العامة أو الخاصة.

إن ثقافة ما هي التي تحكم مجتمعاً فيصير لها السلطان الاجتماعي، وإيديولوجية ما هي التي تميز حكماً فتصير سلطاناً سياسياً، ونتذكر في هذا المجال الإيديولوجيا الماركسية التي حكمت أكثر من نصف العالم لأكثر من نصف قرن من الزمن، ولنتذكر العدد الهائل لضحايا الفترة الستالينية وحدها ممن كانت تهمتهم هي مخالفة الايديولوجيا الحاكمة، ولنتذكر أن قيم المجتمع المدني الحديث هي من صنع الثقافة والمثقفين، وما إنجاز شرعة حقوق الإنسان ودمقرطة النظام السياسي إلا بعض منجز فعل المثقفين(29).

غير أن سلطة الثقافة، تصادمت كثيراً مع السلطان السياسي والسلطان الاجتماعي والسلطان الديني أو سلطان السماء على الرغم من أن أي سلطان هو ثقافي في مصدره ونشوئه، ثم صار له تكوينه وشكل سلطانه فيما بعد. إن الثقافة أو المعرفة هي قرين الموت بالقدر الذي تكون فيه سبيل خلاص، وكان الساحر أو العرّاف هو الحكيم، ثم خرج القائد أو الزعيم أو الحاكم من إهابهما كلما تطور المجتمع، أي كلما تطورت الثقافة، واتسعت آفاق المعرفة، وعندما لاحت رايات المجتمع الحديث، ارتبط ذلك بأمرين أساسيين، هما: الأول هو عزل الدين عن الفكر باتجاه العلمنة والعقلنة، والثاني هو ارتباط الثقافة، ومنها العلم والثقافة باستعمالها أو من يملكها مع هيمنة السلطان السياسي أو سلطات الدولة الحديثة التي تحكّمت أيضاً بالثقافة وإنتاجها.

ووصلت صدامات الثقافة أو سلطانها المعرفي مع سلطان الدولة إلى معارك محتومة لحرية الإنسان حين صار بمقدور الدولة أن «تفبرك» مرحلة كاملة أو تاريخاً كاملاً عبر عمليات التنظيم الإيديولوجي في النظم الشمولية [الاشتراكية سابقاً على سبيل المثال]، وعبر عمليات الوعي الزائف في النظم الرأسمالية من خلال تعضيد الرأي القائل بأن «وسائل الإعلام تغزو العقول، وتتلاعب فيها، وتصدّر نمط الثقافة الأمريكي والغربي، وتحدد المعتقدات والمواقف والسلوك البشري في النهاية»(30).

وثمة تعارضات سلطوية داخلية مع الحرية، بتأثير التأزم الذاتي القاهر والمحبط للإبداع في الائتلاف أو الاختلاف مع المشترك الإنساني، ولعلنا لا نغفل عن منطق التدخل الإنساني بعامة وحق التدخل بين الدول بخاصة، ونبه المعنيون بحقوق الإنسان إلى اختراق منطق التدخل للسيادة، بما تشمله من مفهوم الحرية، وذكر الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة بيريز دي كويلار في تقريره السنوي لعام 1991: «لقد بات واضحاً الآن أن مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول يجب ألا يستخدم كعازل واق لبعض الحكومات التي تنتهك حقوق الإنسان، فمبدأ حماية حقوق الإنسان لا يجوز أن يتذرع به هنا، ويغفل عنه هناك»(31). غير أن مثل هذا الرأي أضرّ كثيراً بحقوق الإنسان وحريته، فكيف بالخطاب الإبداعي الذي ينميّها في الممارسة البشرية.

5 - مسارات جدل حرية الإبداع والسلطة:

إن سلطة الأدب من سلطة الثقافة، وإن الإبداع ليس أدباً وحده، فالإبداع يشمل مجالات النشاط الإنساني كلّها، غير أنني سألتفت عن معضلات العنوان واتساعه

والتباسه إلى تلمسّ مسارات ثلاث للموضوع لتحليل بعض الشواهد الدّالة:

5 - 1 - المسار الأول:

يتحدد المسار الأول بما يُسمى بجدل الموالاة والمعارضة، ويؤدي هذا الجدل إلى أشكال متعددة من ضغوط السلطة على الإبداع، كما هو الحال مع الاغتراب الداخلي، أو النفي (ومنه اللجوء السياسي)، أو المعارضة صريحة أو غير معلنة، أو العمالة التآمرية من الذات الخاصة على الذات العامة، ويندر أن نجد دولة عربية، ليس لدى مبدعيها مثل هذه الأشكال في داخلها أو خارجها، مثل العراق واتساع المعارضة الخارجية أو لبنان واتساع المعارضة الداخلية.

وينصرف البحث في هذا المسار إلى علاقة الإبداع والمبدع بسلطة السياسة (رموزها ومؤسساتها وقياداتها.. الخ)، وثمة بحث مستفيض عن تأثير السلطة الستالينية على إبداء المعارضة السوفييت الذين سموا بالمنشقين الروس، فينقد أدبهم، ويتقصى علاقاتهم بالسلطة في الاتحاد السوفييتي، مثلما يحلل الأدب المناهض للثورة البلشفية الذي أنتجه الأدباء الروس المهاجرون إلى الغرب إثر قيام الثورة، ويبين نشوء حركة الساميزدات (أي النشر الذاتي بالروسية) وحركة التاميزدات (أي النشر الذاتي خارج البلاد)، وكانت معارضة الأدباء للسلطة السوفييتية من هاتين الحركتين؛ و يتوقف ملياً عند «أدب الاعتراض الأخلاقي»، وهو الأدب السوفييتي المغمور أو المجهول بعد الحرب العالمية الثانية. ويخصص الكتّاب فصولاً لأشهر المنشقين الروس وهم سيرجي ياسنين وبوريس ملنياك وافجيني زامياتين وميخائيل روتشنكو واسحق بابل وأوسيب ماندلستام ومرينا تسفيتفا وأنا اخماتوفا.

وبرزت ثلاثة تيارات رئيسة هاجمت النظام السوفييتي، وسعت إلى تقويضه من الداخل، وهي:

أ - تيار يهاجمه من وجهة نظر ليبرالية غربية ترى ضرورة التدرج في تطبيق الاشتراكية، وتحبذ الاقتداء بالأساليب المتبّعة في الغرب البرجوازي والرأسمالي.

ب - تيار يدافع عن حرية الأفراد من منطلق رأسمالي بحت. وكلا هذين التيارين ضعيف واه وبخاصة التيار الثاني إذ يسهل على النظام السوفييتي أن يطعن في دوافعهما، ويشكك في أهدافهما.

ج - أما التيار الثالث والأخير فهو أخطر التيارات جميعاً، لأنه يتكلم لغة النظام نفسه، ويسعى إلى تحقيق نفس أهدافه. وأصحاب هذا التيار الأخير شيوعيون يرون أن النظام السوفييتي يحتاج إلى تصحيح المسار، لأنه تنكب جادة الطريق، وانحرف عن المبادئ الشيوعية الحقة، كما أرساها ماركس ولينين. فلا غرو أن نجد الكثير منهم يتحدث بلغة ليون تروتسكي المنشق المعروف على جوزيف ستالين، وهو أشهر كاتب ساميزدات في تاريخ الاتحاد السوفييتي كله (32).

إن مثل هذا النموذج للمنشقين الروس أو السوفييت، وهو الأصح، يؤشر إلى عمق تأثير السلطة على الإبداع والمبدع، ولا ننسى إشكالية مثل هؤلاء المنشقين وتباين مواقفهم، وقد أغفل رمسيس عوض مثل ذلك، ربما بتأثير الترجمة، لمعرفتي أنه بعيد عن أحوال المتغيرات السوفييتية، فالمنشق الأول والأكثر أهمية، وحائز على جائزة نوبل للآداب، هو سولجنتسين، الذي قضى سنوات في الولايات المتحدة الأمريكية لاجئاً، وطلب أن ترتب إقامته في شمال أمريكا وفق خصوصيات بيئته الروسية، إلى أن عاد إلى بلاده، والفرق، كما هو واضح، كبير بين المعارضة والانشقاق، ولا ننسى أيضاً تجربة معارضة رئيس مركز ابن خلدون في مصر، ومدى دفاع أمريكا وإسرائيل عنه، **ولا ينفصل ذلك عن الحوار الحضاري وضرورة التصدي لمفهوم صدام الحضارات الذي أطلقه هنتنغتون،** واتفق مع محمد ياسر شرف في أن مثل هذه النظرية **تستهدف إعادة تنظيم العالم، بينما المنشود هو المزيد «من التواصل الإنساني المستند إلى الثوابت الكامنة في الشخصية البشرية عامة، بعيداً عن إرهاصات الإيديولوجيا والتمذهب اللاهوتي وأحلام اليوتوبيا»**(33).

ولا شك في أن الأبحاث حول علاقة الثقافة والأدب تكاد تكون سلطات عربية معدومة حسب إطلاعي، إلا من مقالات أو إشارات في كتب ترصد صورة الثقافة

العربية في هذا القطر أو ذاك، ولعل أكثر هذه المقالات أو الإشارات عن علاقة الأدب بسلطة عبد الناصر، والأقل، بسلطة السادات، ومنها ما أورده غالي شكري في كتابه «من الأرشيف السري للثقافة المصرية»(34)، وفيه محاولة لفتح ملف التجربة الناصرية، ولا سيما حقل الثقافة والإعلام، فيكتب عن توفيق الحكيم ومحمد مهدي الجواهري ومحمد حسنين هيكل وإحسان عبد القدوس وصالح جودت وسميح القاسم وحسين فوزي وأنيس منصور وغيرهم، وقد آثرت أن أشير إلى هذا الكتاب ضمن الكثرة الكثيرة من الكتب التي تشير إلى علاقة الأدب بالسلطة في مصر، لأنه يستخلص في ختام بحثه نتائج عديدة أرى من المفيد ذكرها، وهي:

1 - أن تناقضاً خطيراً «تجرثم» في بناء ثورة يوليو، بين الواجهات الرسمية للثقافة والمنتجين الحقيقيين للثقافة، بين القائمين على «السلطة» الثقافية، ومبدعي «الحياة» الثقافية، وأنه في ظل شعار «أهل الثقة لا أهل الخبرة» اعتلت المواقع القيادية في الثقافة المصرية عناصر مضادة بدرجات متفاوتة لحركة الثورة.

2 - لم تكن ثورة يوليو مرحلة واحدة، بل عدة مراحل تطورت إليها الأمور بالفعل وردّ الفعل، وبالتالي فإن الكتّاب والمثقفين الذين لمعوا في مرحلة ما لاتساق أفكارهم مع مضمونها لا يجوز الإبقاء على سلطاتهم القيادية في مرحلة أخرى تتناقض مع أفكارهم، ولكن، هذا هو الذي حدث بكل ما يتوالد عنه من مضاعفات.

3 - إن الانتهازية الأخلاقية التي تدفع شاعراً أو كاتباً لأن يكون كل يوم بلون جديد قد استطاعت في ظل الثورة أن تكون فجة وقانوناً، وأفرزت مع الزمن صفاً طويلاً من المنتفعين غير المؤمنين، وهم في أعماقهم ضد الثورة حتى إذا سنحت لهم الفرصة للتعبير الحر عن مكوناتهم وبتوالي مقدمة المظاهرة لتحطيم-كل شيء!.

4 - إن غياب استراتيجية شاملة عن العمل الثقافي العام، وارتباطه بالتكتيك السياسي المباشر والمرحلة، قد أفسح المجال واسعاً للارتجال والاعتماد على غير المتخصصين وغير الثابتين.

5 - إن آفة الآفات هي أزمة الديمقراطية التي تسببت في أن يكون القرار العلوي هو كل شيء، أما الأرض وما عليها فقد تركت للقهر والمصادفات.

ورُهنت علاقة الإبداع بالسلطة بنقد السلطة والأصولية التي نجم عنها الإرهاب في عدد من الأقطار العربية تشويهاً لإرادة المبدع وإلغاء لحريته، وسمّت فريدة النقاش بعض نماذج ذلك «الضحية في الفكر» و«القمع في الثقافة» كما هو الحال مع تردي قضية حقوق المرأة السياسية و«قضية تحرر المرأة على أساس من المساواة بينها وبين الرجل والإنصاف والعدل في المجتمع كله شأنها شأن الحريات العامة، وفي قلبها حرية الفكر والتعبير والاعتقاد أحد المرتكزات الكبرى لفكر النهضة من رفاعة الطهطاوي لزينب فواز، ومن محمد عبده لقاسم أمين، لنوال السعداوي ونصر حامد أبو زيد في مصر، إلى الطاهر حداد ومحمد الطالبي في تونس»، ورأت أن «قمع الذات هو واحد من أقسى وأشد أنواع القمع الثقافي والروحي الذي هو رافد من روافد الثقافات المعوقة شأنها شأن الإيديولوجية الذكورية، ويرتبط قمع الذات بمفهوم سائد يخصّ علاقة المرأة بأسرتها وبالمجتمع ككل، هذا المفهوم هو التضحية بالنفس من أجل الجماعة الصغيرة ليكبر الأولاد، ويرضى الزوج، ومن أجل الجماعة الكبيرة حتى تحافظ على تماسكها وصورتها، وتظل المرأة الشعبية التي سكنت فيها هذه المفاهيم حتى النخاع تدخر في كلّ شيء ما عدا صحتها، وتتحمل الزوج الذي يبدد كل شيء حتى صحته بالإدمان أحياناً، بل ولا يتورع عن تبديد ثروة الأسرة الصغيرة، وتدميرها واستنزاف امرأته من أجل نزواته»(35).

وقد أدى مثل هذا القمع وانتهاك حرية المرأة إلى تعالي نبرة النسوية التي تعني مناهضة الذكورة والمجتمع الأبوي، ولو تعارضت أو تنابذت مع المنظومة القيمية الاجتماعية العربية، وهو ما تكشف عنه مئات النصوص الشعرية والروائية والمسرحية والقصصية والبحثية النسائية على امتداد الوطن العربي، وفي المهجر.

5 – 2 – المسـار الثـانـي :

لا يخلو إبداع من مسعى توسيع حدود حرية التعبير من المباشر إلى المسكوت عنه أو العكس، وقد سُمي مثل ذلك التباين إلى حدّ التناقض بالمغيّب والمعلن بالتزام المبدع بالرمز أو الأسطورة أو الأمثولة أو التقنع أو البنية الاستعارية أو الانزياح، وأخذ صوغ التقنية غالباً، ولم يكن ذلك ملازماً للإبداع العربي الحديث، بل حفل التراث العربي بمثل هذا المغيّب، وانتشرت في نصف القرن الماضي صياغات المسكوت عنه(36) نداء لحرية مكبوتة على الرغم من مجافاة هذا التعبير عن الحرية للهوية وخصائصها. ولا تقف حدود حرية التعبير في تعالقاتها مع انعكاس السلطة في الأدب عند حرية الكلمة أو الرقابة الرسمية، بل تمتد إلى المخفر الداخلي في ذات المبدع نفسه، وانعكاسه في أدبه بعد ذلك.

ويتصل البحث فيه أيضاً بكيفية انعكاس السلطة في الأدب، ومن نماذجه تلك الدراسات حول النزعة الديكتاتورية في روايات أمريكا اللاتينية، ولا سيما كتاب حسين عيد المسمى «جارسياماركيز وأفول الديكتاتورية». ومن نماذجه أيضاً دراسة سماح إدريس عن رؤية السلطة الناصرية في الرواية العربية.

ولا يخلو أدب على وجه العموم من انعكاس للسلطة، بأشكالها السياسية أو الاجتماعية، على نحو مباشر أو غير مباشر. وتظهر، على سبيل المثال، في الرواية الفلسطينية داخل فلسطين المحتلة سلطة الاحتلال بجلاء، كما في روايات سميح القاسم واميل حبيبي وسحر خليفة ومحمد وتد وزكي درويش وآدمون شحادة.

وتعدّ الرواية العربية جريئة في مناداتها للحرية، وهي تعرّض بسلطان مجتمعها على اختلاف أنواعها، وإنّ وقفة متأنية مع روايات السجن أو روايات الحرب أو روايات الصراع مع الغرب أو روايات الموضوع القومي عموماً تكشف إلى أي مدى عميق استطاع الروائي العربي أن يتمثل حرية إبداعه، ويعاين السلطان السياسي والاجتماعي، وهناك أمثلة واضحة أيضاً لانعكاس السلطة في المسرح العربي ومواجهتها بالنقد والرشاد طلباً لوعي الذات؛ ويعدّ مسرح الستينيات في مصر وثيقة حية عن مصر عبد الناصر آنذاك وتحولاتها المجتمعية وتطوراتها السياسية. ومن يتأمل المسرحيات العربية التي عالجت هزيمة حزيران 1967، يلاحظ تصويرها المعمق واستجاباتها المباشرة للسلطة السياسية وسلبياتها وتعبيرها الحار عن روح المقاومة.

وتحفل القصة العربية بنماذج وصف السلطة ومواجهتها وتشريحها، تحليلاً أو إيحاء، ولعل قصص نجيب محفوظ ويوسف إدريس في مصر، وقصص زكريا تامر وحيدر حيدر في سورية، وقصص جمعة اللامي في العراق، وقصص حسن بن عثمان في تونس، وقصص محمد زفزاف في المغرب، هي الأكثر تعبيراً عن السلطة القامعة أو الغاشمة بحقّ المواطن العربي.

5 – 3 – المسـار الثالـث :

ويدور البحث فيه حول سلطة الإبداع نفسه ومثلها بسلطة المبدع، وتلاقي ذلك أو **تداخله مع السلطان المعرفي أو سلطة الثقافة،** ومثل هذا البحث **جدالي ونظري وتطبيقي يتوجه إلى العصر** الأدبي وقضايا **النظرية الأدبية،** ولطالما اتسعت الحوارات حول وعي نظرية الأدب عند العرب، وعالجت، ولو بعد ممارسة أدبية طويلة ومضللة غالباً، استقلالية النص من مبدعه، وأنه يصوغ منظومته الفكرية والأخلاقية بمعزل عن فكر صاحبه وأخلاقيته، أي أن للأدب سلطته الخاصة كما تبينها مقاصد نصه.

ثمة إشكاليات كبرى في النقد الأدبي حول وجهة النظر في القصد في النص، فقد تفيد قليلاً أو كثيراً تصريحات مبدع النص أو وجهة نظره، ولكن النص الأدبي مكتف بذاته، وما يتيحه من ثراء التأويل أو التفسير. غير أن تجربة الأدب العربي الحديث عانت من التحكيمات السابقة والخارجة على الإبداع، فحوكمت نصوص على مواقف مبدعيها، ورُفضت نصوص، أو أهملت باسم اتجاهها الفكري أو الفني واندراجها في ظاهرة ما زوراً أو بهتاناً، مما يجعل حديث سلطة الإبداع مؤسياً في الأدب العربي الحديث وشديد المرارة، لأنه لم يبرأ من تعارضاته مع سلطة أو سلطات خارجة، بل ألبست سلطة الإبداع غالباً لبوس هذه السلطة أو السلطات.

إن المصاعب لا تنتهي في أشكال المواجهة بين المبدعين في حوارهم حول شؤون الحياة العربية وتطورها في فضاءات الحرية، ولو نظرنا في الحوارية حول الاعتدال والتطرف في الإسلام لهالنا مدى الترويع الذي يلتصق به متحاورون بالسلطان الثقافي المتماهي مع السلطان الاجتماعي أو العقائدي أو الديني أو السياسي، وذكر رفعت السعيد في مقدمته للكتاب أن المتحاورين لم يحتملوا استمرارية الحوار، و«بعد ثلاث أو أربع من الجمل أحسست أن بعضاً من الملامح اكتسى بغضب متفجر، والذين أقسموا، وأكدوا بضرورة تديين السياسة أو تسييس الدين بدأت ترتفع تأوهاتهم: نحن في ندوة سياسية، فلماذا نتحدث في الدين، أوجعهم جداً أن يكون القول الديني الصحيح ضدهم، وأن يستطيع كشف الغطاء عن حقيقتهم»(37).

والمروع الأكبر هو تسلح أمثال هؤلاء المبدعين بالسلطة سبيلاً لسلطة الإبداع.

6 – مشكلات السلطة على حرية الإبداع:

لا يغيب في هذا المجال، أن سلطة الإبداع هي الوجه الآخر لحريته، وقد أفرزت هذه القضية التباسات متعددة، نذكر منها:

6 – 1 – مشكلة السلطان السياسي والسلطان الاجتماعي:

لقد برز امتداد السلطان السياسي على الأدب إلى السلطان الاجتماعي، بمعنى تقديم السلطان السياسي نفسه على أنه المعبر عن السلطان الاجتماعي والمدافع عن قيم المجتمع ومصالحه مما يهدده الأديب أو النص الأدبي من عدوان على هذه القيم والمصالح. ولعل ما نشرته مجلة «الناقد» (لندن) من وقائع «صوت الكاسيت» في طلب استعداء السلطان السياسي على حشد كبر من المبدعين العرب باسم السلطان الاجتماعي، تعبير أكثر جسارة حول خطورة هذه المسألة. وثمة وقائع كثيرة تماثل ذلك، وتستدعي تمحيص طبيعة الهجمة الظلامية على حرية الإبداع العربي والبحث في سبل مواجهتها(38).

ويندرج في هذا الإطار ما يسمى بذهنية التحريم وفق تعبير صادق جلال العظم(39) وقد عانى الإبداع العربي منه كثيراً، وما يزال، ويطال التحريم مبدعه، وهو ما جرى مع طه حسين وعلي عبد الرازق وغيرهما، ويكون التحريم خشية من سلطة النص المحرم في مسّ المقدسات. أما أصحاب التحريم ودعاته فهم القوى الظلامية والاستبدادية التي تحجر على الفكر والأدب، وتضيّق عليهما.

غير أنّ مثل هذه المشكلة تخفّ كلما أوغل المبدع في التمكن من عناصر التمثيل الثقافي واستغراقها في البنية الاستعارية البليغة مجاوزة للمباشرة أو مجرد الاستجابة السريعة المباشرة لهذا الأمر أو ذاك.

6 – 2 – مشكلة السلطان القبلي:

وثمة ما يواجه حرية الإبداع العربي ومبدعه، ويتجلى في السلطان القبلي على الإبداع العربي ونقده وصيرورته وانتشاره، ومن تجلياته الأبرز، ذلك السلطان الإيديولوجي أو الفكري على عقل الأديب وفاعليته باسم تحزب الأدب والتفكير الأدبي السابق على التجربة الأدبية الذي يحاكم الإبداع وفق مقاييس قبلية، ويلهج بمعايير حزبية تدين الإبداع على هوية مبدعه وحرية التفكير والتعبير لديه، مما يؤكد أن غالبية المعارك الثقافية التي حدثت خلال العقود الأربعة الأخيرة لا تخرج عن سياق السلطان القبلي والفئوي والطائفي والإيديولوجي. وقد ظلت «البيريوسترويكا» عربياً تناقش في حدودها السوفييتية وفي تأثيراتها على المنظومة الاشتراكية والعلاقات الدولية حتى وقت قريب. أما داخل الثقافة العربية فالإدانة والتجريم يلحقان بالمبدع العربي ما لم يكن في الاتجاه الذي يريده دعاة السلطان القبلي.

وقد عني مبدعون عرب «بقصة حرية الاعتقاد ومصائرها في المجتمع والفكر العربيين الحديثين، بدءاً من أسعد الشدياق في القرن التاسع عشر وتواصلها في القرن العشرين، ووصولاً إلى جماعات التكفير والهجرة والقاعدة على أبواب القرن الحادي والعشرين. وهكذا أهدر المجتمع العربي أهم حقّ من حقوقه، وهو حقّ التفكير، ومشى في طريق التكفير»(40).

ووجد باحثون أن الحقّ، ومنه حقوق الإنسان، تقصي العنف، وأن غاية الحياة السياسية هي ضمان حقوق الإنسان/الفرد ومعاملته كماهية حرّة واعتباره على الدوام كغاية، «فهل نطمح مجدداً في إيجاد ممارسة سياسية يكون الإنسان فيها إنساناً حرّ التفكير، مضمون الحقوق، بعيداً عن كلّ مظاهر الاغتراب وضروب العنف، أم أن الحرية الحقّ، اللاعنف، معان شأنها شأن الإنسان في صورته المثلى، نموذج أعلى نتطلع إليه ولا نطوله، نطلبه فيسلب منا، يدفعنا إلى المجاوزة باستمرار»(41).

6 – 3 – المحرمات والرقابة:

تستدعي ديمقراطية الإبداع النضال من أجل تطوير التفكير الأدبي إزاء التباس المحرمات بقوانين الرقابة على المصنفات الفنية والأدبية، ولا أتحدث عن مبادئ أصبحت معروفة مثل مبدأ التمرير الذي يمارسه المبدع لانتشار إبداعه، وفيه مبدأ الاحتيال الفني أو مبدأ التقية من مقص الرقيب أو «ساطوره»، ولكنني أشير إلى ضرورة التصدي لمشكلات تتعلق بالمحرمات اللغوية والجنسية والطبقية والسياسية، وبتوقيت عمل الرقابة، قبل الإصدار أو بعد الإصدار ومن يقوم بالرقابة بعد ذلك.

وفيما يخص اللغة، هل صحيح أننا ينبغي أن نقبل بحرية اللهجات والعبث باللغة العربية؟ وفيما يخص الوظيفية، هل صحيح أن الإباحة الجنسية، لفظياً أو ممارسة، مقبولة في حالاتها كلها؟.. الخ، تتطلب المشكلات جهوداً عربية مشتركة تنطلق من التشريعات والقوانين إلى شؤون التفكير الأدبي في حرية الإبداع والمبدع.

لقد كانت الإجابة على سؤال المستقبل في الثقافة العربية هي إلغاء الرقابة عن الإبداع، وثمة «تحديث لاهوتي يحرر النص من النص، وتحديث فلسفي يحرر العقل من النص، هذا إن لم تنتصر قوى النكوص والردّة لتمنع ولادة لوثر مسلم وفولتير عربي»(42).

مثلما استندت حرية الإبداع إلى حرية النص الإبداعي لئلا ينغلق على الحرية الناس، و«لهذا يجدر بنا أن نتأمل تعددية الخطاب، وبضمنها خطاب العصيان، في ضوء خرق ينتمي في النتيجة إلى ذلك النزق العميق والتمرد الواعي على كلّ ما يستهدف وضع الإنتاج العربي، ومنتجه، في أطر التحريم والكبح والضغط والمصادرة والمنع، وغالباً ما تحتمل الخطابات الكثيرة بذرة الانشقاق»(43).

6 – 4 – مشكلة حرية النص أو حرية الإبداع:

ثمة مشكلات كثيرة نابعة من حرية النص أو حرية الإبداع، **أذكر منها مدى حرية المبدع في كتابة التأرخة أو الكتابة التسجيلية**، ولعل نص رواية «تجربة في العشق» للطاهر وطار يمثل محدودية الحرية من المباشرة إلى الإلماح، إذ يخوض في أنظمة وتنظيمات وأدباء وتقاليد قومية باسم «التماهي» بين المبدع وتجربته، ويدعو كثيرين لمقاضاته. ومن المشكلات أيضاً، مشكلة حرية الإبداع إزاء تطوير الثقافة الشعبية في استنهضا التقاليد الأدبية وتأصيل الأدب. ونقرأ اليوم أدباً عنفياً ينقلب على التقاليد الأدبية، ولا يخرج عن تجربته المترف، ناهيك عن انقطاعه التراثي ومفارقته لخبرات جمهوره. فهل في أمر شعبية الأدب وحداثيته علاقة بحرية المبدع وحرية الإبداع.

وتؤثر السلطة المتمثلة في إرهاب الدولة على حرية الإبداع أيما تأثير، ويجب أن يقوم تحالف عضوي «بين الأحرار ودعاة الديمقراطية من أجل الديمقراطية في كلّ مكان، أما الذين يريدون صياغة الأنظمة السياسية لتكون ديمقراطيتها في خدمة مصالح النفط وحدها، فهؤلاء ومن يسير في ركابهم يقفون في مواجهة حركة التاريخ»(44).

7 – خاتمة:

تفيد معالجة جدل الحرية والإبداع في مجال العلاقة بين الثوابت والمتغيرات الثقافية **أن السلطة شديدة التحكم بالإبداع كلما تعمقنا في وعي اشتراطات السلطة على حرية الإبداع، وكلما جاوز مشكلات حرية التعبير وتعارضات سلطة الثقافة على رؤى الإبداع. مثلما أظهرت مسارات جدل الإبداع والسلطة أهمية مجانبة مشكلات السلطة على حرية الإبداع.**

المصادر والمراجع

أ- الكتب:

- آيف أود: غزو العقول: الجهاز الأمريكي لتصدير الثقافة، ترجمة رضوان عاشور، القاهرة، 1988.
- أمارتيا صن: التنمية حرية، مؤسسات حرّة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر (ترجمة شوقي جلال). عالم المعرفة 303 ـ منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 2004.
- أمنية غصن: نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة، دار المدى، دمشق، 2002.
- إبراهيم منصور (محاورات): الازدواج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية. دار الطليعة ـ بيروت 1981.
- إلكسندرو روشكا: الابداع العام والخاص (ترجمة غسان عبد الحي أبو فخر). سلسلة كتاب «عالم المعرفة» العدد 144، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1989 ـ ص244.
- عدة مؤلفين: «دور الجامعة في رعاية المبدعين»، جماعة المنيا، فبراير 2004.
- بوعلي ياسين: الثالوث المحرم. دار الطليعة، بيروت، 1973.
- بوعلي ياسين: ينابيع الثقافة ودورها في الصراع الطبقي ـ دفاتر الحوار ـ دار الحوار ـ اللاذقية، 1985.
- عدة مؤلفين: «مستقبل الثقافة العربية». منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.
- جون ستيوورت مل: بحث في الحرية. الكتاب الشهري 21، وزارة الثقافة، دمشق، 2004.
- عدة مؤلفين: «الحرية والإبداع ـ واقع وطموحات». منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان 2002.
- حسن أبشر الطيب: مشروع استراتيجية لحماية المبدعين. منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003.
- عدة مؤلفين: «الحوار مع الذات»، منشورات جامعة فيلادلفيا ـ عمان 2004.
- حليم بركات: الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي. منشورات رياض الريس للكتب والنشر. بيروت 2004.
- خلف الجراد: أبعاد الاستهداف الأمريكي. دار الفكر. دمشق 2004.
- د. رمسيس عوض: أدباء روس منشقون ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة 1992.
- صادق جلال العظم: ذهنية التحريم، رياض الريس للطباعة والنشر.
- عبد الحسين شعبان: جامعة الدول العربية والمجتمع المدني العربي ـ الإصلاح والنبرة الخافتة. مقاربات في السيادة والشراكة والبعد الإنساني. مركز المحروسة ـ القاهرة، 2004.
- عدة مؤلفين: «ملتقى عمان الثقافي الحادي عشر ـ المشروع الثقافي النهضوي العربي»، أبحاث الملتقى، منشورات وزارة الثقافة، عمان 2002.
- عدة مؤلفين: المواجهة بين رفعت السعيد وعادل حسين حول الاعتدال والتطرف في الإسلام، كتاب «الأهالي» رقم 52، القاهرة، 1995.
- عصام نجيب الفقهاء: تجليات الابداع بين هامش الحرية وجدلية الثقافية. منشورات دار البركة للنشر والتوزيع عمان، شركة مطابع الخط، عمان 2001.
- غالي شكري: من الأرشيف المصري للثقافة المصرية. دار الطليعة ـ بيروت ـ 1975.
- فريال مهنا: علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية. دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002.
- فريدة النقاش: حدائق النساء: في نقد الأصولية، منشورات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. مبادرات نسائية 4، القاهرة 2002.
- المتلاعبون بالعقول: (ترجمة عبد السلام رضوان) ـ الكويت 1986.
- مجموعة معدين: معارك ثقافية في سورية 1975-1977 ـ دار ابن رشد ـ بيروت، 1978.
- محمد كامل الخطيب: العرب: وجهة نظر عربية، ماذا لو كنا كذلك؟!، مطبعة اليازجي، دمشق 2005.
- محمد نور فرحات: حقوق الإنسان في عصر الهيمنة، قراءة لبعض تداعيات حقوق الإنسان في الوطن العربي بعد أحداث سبتمبر سنة 2001، في كتاب «قضايا فكرية» (تحدياً للهيمنة الأمريكية، الطريق إلى عولمة بديلة ديمقراطية)، الكتاب الحادي والعشرون، يناير 2005، القاهرة.

- محمد ياسر شرف: إعادة تنظيم العالم، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صامويل هنتنغتون في صدام الحضارات، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004.
- مهدي بندق: تفكيك الثقافة العربية. منشورات المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، 2003.
- نادية غازي العزاوي: المغيّب والمعلن، قراءات معاصرة في نصوص تراثية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002.
- نبيل سليمان: «أسئلة الواقعية والالتزام»، دفاتر الحوار ـ دار الحوار ـ اللاذقية 1985.

ب- الدوريات:
عبد الرحمن التليلي: الحق كإقصاء للعنف، في مجلة «عالم الفكر» (الكويت) المجلد 31، العدد 4، أبريل، يونيو 2003.
علي عقلة عرسان: الحركة الثقافية في ظل ثورة آذار ـ في جريدة «تشرين» (دمشق) 6/ 3/ 1988.
محمد اسويرتي: حضرة المحترم أو أنسنة السردي الايديولوجي، في مجلة «فصول» (القاهرة) المجلد 6، العدد 3، إبريل، مايو، يونيو 1986.
محمد عبد المطلب: من سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة، في جريدة «أخبار الأدب» (القاهرة)، العدد 601، 16/ 1/ 2005.
نبيل سليمان: الكاتمة للصوت الثقافي في «دراسات اشتراكية»، العدد 5 ـ 1989.
نشرت مناقشتي «حول الالتزام في الأدب العربي الحديث» في: «الموقف الأدبي» (دمشق) ـ العدد 71 ـ تموز 1985 ـ السنة 15.
هادي العلوي: المثقف سلطان معرفي يزيح الأباطرة ـ في مجلة «أدب ونقد» (القاهرة) العدد 87 ـ نوفمبر 1992.
يوسف حوراني: الثقافة وبناء الإنسان: سلطة الثقافة ـ في مجلة «الفكر العربي» (بيروت) العدد 17، تشرين أول ـ كانون أول ـ 1994.

الهوامش والإحالات

1) محمد عبد المطلب: من سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة، في جريدة «أخبار الأدب» (القاهرة)، العدد 601، 16/ 1/ 2005، ص32.
2) عبد الله أبوهيف: أزمة الحوار مع الذات في تجاذبات المثقف والسلطة: في كتاب «الحوار مع الذات». منشورات جامعة فيلادلفيا ـ عمان 2004 ـ ص249-250.
3) حليم بركات: الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي. منشورات رياض الريس للكتب والنشر. بيروت 2004، ص357-358.
4) حسن حنفي: الحوار مع الذات، شروطه ومعوقاته، لغته ومضمونه وهدفه وغاياته. في كتاب «الحوار مع الذات»، المصدر المذكور ص52.
5) خلف الجراد: أبعاد الاستهداف الأمريكي. دار الفكر. دمشق 2004، ص114.
6) مهدي بندق: تفكيك الثقافة العربية. منشورات المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، 2003، ص133-151.
7) عبدالله محمد الغذامي: معوقات النهضة ـ في نقد النسق الثقافي. في كتاب «ملتقى عمان الثقافي الحادي عشر ـ المشروع الثقافي النهضوي العربي»، أبحاث الملتقى، منشورات وزارة الثقافة، عمان 2002، ص337.

8) انظر أعمال ندوة «دور الجامعة في رعاية المبدعين» (منشورات جامعة المنيا ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة، 2004).
9) وفيق حلمي الآغا: رعاية المبدعين في ظل عالم متغير، في كتاب ندوة «دور الجامعة في رعاية المبدعين». المصدر نفسه، ص315.
10) نعمات شعبان علوان: تنمية الإبداع العربي بين الواقع والخيال. في المصدر السابق نفسه، ص338.
11) نور الدين محمد إبراهيم وعزيزة إبراهيم حسين: نحو تصويب لتجاهل الذات وإهمال القدرات في التعليم العربي. في المصدر السابق نفسه، ص347.
12) جيلالي حلام: الحرية مناط الإبداع والبحث العلمي. في كتاب «الحرية والإبداع ـ واقع وطموحات». منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان 2002، ص481.
13) فريال مهنا: الحرية والديمقراطية في العالم العربي، في المصدر السابق نفسه، ص609.
14) فريال مهنا: علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية. دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002، ص556.
15) إلكسندرو روشكا: الإبداع العام والخاص (ترجمة غسان عبد الحي أبو فخر). سلسلة كتاب «عالم المعرفة» العدد 144، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1989 ـ ص244.
16) انظر على سبيل المثال إيضاح مثل هذه الإشكالية في الثقافة العربية في مصر من خلال المحاورات مع أبرز المثقفين:
– إبراهيم منصور (محاورات): الازدواج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية. دار الطليعة ـ بيروت 1981.
17) أمارتيا صن: التنمية حرية، مؤسسات حرّة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر (ترجمة شوقي جلال). عالم المعرفة 303 – منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت 2004، ص364.
18) جون ستيوورت مل: بحث في الحرية. الكتاب الشهري 21، وزارة الثقافة، دمشق، 2004، ص115.
19) عصام نجيب الفقهاء: تجليات الإبداع بين هامش الحرية وجدلية الثقافة. منشورات دار البركة للنشر والتوزيع عمان، شركة مطابع الخط، عمان 2001، ص168-171.
20) حسن أبشر الطيب: مشروع استراتيجية لحماية المبدعين. منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003، ص127.
21) محمد اسويرتي: حضرة المحترم أو أنسنة السردي الإيديولوجي، في مجلة «فصول» (القاهرة) المجلد 6، العدد 3، إبريل، مايو، يونيو 1986، ص139.
22) نبيل سليمان: «أسئلة الواقعية والالتزام»، دفاتر الحوار ـ دار الحوار ـ اللاذقية 1985 ـ ص59 وما بعدها.
23) نشرت مناقشتي «حول الالتزام في الأدب العربي الحديث» في: «الموقف الأدبي» (دمشق) ـ العدد 71 ـ تموز 1985 ـ السنة 15 ـ ص62 وما بعدها.
24) علي عقلة عرسان: الحركة الثقافية في ظل ثورة آذار ـ في جريدة «تشرين» (دمشق) 6/ 3/ 1988 ـ ص7.
25) بوعلي ياسين: الثالوث المحرم. دار الطليعة، بيروت، 1973.
26) مجموعة معدين: معارك ثقافية في سورية 1975-1977 ـ دار ابن رشد ـ بيروت، 1978.
27) بوعلي ياسين: ينابيع الثقافة ودورها في الصراع الطبقي ـ دفاتر الحوار ـ دار الحوار ـ اللاذقية، 1985 ـ ص71.
28) يوسف حوراني: الثقافة وبناء الإنسان: سلطة الثقافة ـ في مجلة «الفكر العربي» (بيروت) العدد 17، ص35، تشرين أول ـ كانون أول ـ 1994.
29) هادي العلوي: المثقف سلطان معرفي يزيح الأباطرة ـ في مجلة «أدب ونقد» (القاهرة) العدد 87 ـ نوفمبر 1992 ـ ص29.
30) انظر على سبيل المثال:

- آيف أود: غزو العقول: الجهاز الأمريكي لتصدير الثقافة، ترجمة رضوان عاشور، القاهرة، 1988.
- المتلاعبون بالعقول: (ترجمة عبد السلام رضوان) ـ الكويت 1986.
31) انظر مناقشة مثل هذا الموضوع الخطير في:
عبد الحسين شعبان: جامعة الدول العربية والمجتمع المدني العربي ـ الإصلاح والنبرة الخافتة. مقاربات في السيادة والشراكة والبعد الإنساني. مركز المحروسة ـ القاهرة، 2004، ص36.
32) د. رمسيس عوض: أدباء روس منشقون ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة 1992.
33) محمد ياسر شرف: إعادة تنظيم العالم، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صامويل هنتنغتون في صدام الحضارات، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004، ص518.
34) غالي شكري: من الأرشيف المصري للثقافة المصرية. دار الطليعة ـ بيروت ـ 1975.
35) فريدة النقاش: حدائق النساء: في نقد الأصولية، منشورات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. مبادرات نسائية 4، القاهرة 2002، ص67 و80.
36) انظر على سبيل المثال:
- نادية غازي العزاوي: المغيّب والمعلن، قراءات معاصرة في نصوص تراثية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002.
- أمنية غصن: نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة، دار المدى، دمشق، 2002.
37) عدة مؤلفين: المواجهة بين رفعت السعيد وعادل حسين حول الاعتدال والتطرف في الإسلام، كتاب «الأهالي» رقم 52، القاهرة، 1995، ص12-13.
38) انظر على سبيل المثال بعض المقالات حول وطأة هذه الظاهرة:
- نبيل سليمان: الكاتمة للصوت الثقافي. في «دراسات اشتراكية»، العدد 5 ـ 1989 ـ ص6-13.
- الناقد (بيروت) ـ العدد 54 ـ كانون الأول، 1992، ص7-39.
39) صادق جلال العظم: ذهنية التحريم، رياض الريس للطباعة والنشر، بيروت، لندن 1992.
40) محمد كامل الخطيب: العرب: وجهة نظر عربية، ماذا لو كنا كذلك؟!، مطبعة اليازجي، دمشق 2005، ص50.
41) عبد الرحمن التليلي: الحق كإقصاء للعنف، في مجلة «عالم الفكر» (الكويت) المجلد 31، العدد 4، أبريل، يونيو 2003، ص84.
42) جورج طرابيشي: سؤال المستقبل في الثقافة العربية. في كتاب «مستقبل الثقافة العربية». منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص664.
43) محسن جاسم الموسوي: النخبة والانشقاق، توالدات النص، من خطاب النهضة إلى خطاب العصيان. في المصدر السابق نفسه، ص572.
44) محمد نور فرحات: حقوق الإنسان في عصر الهيمنة، قراءة لبعض تداعيات حقوق الإنسان في الوطن العربي بعد أحداث سبتمبر سنة 2001، في كتاب «قضايا فكرية» (تحدياً للهيمنة الأمريكية، الطريق إلى عولمة بديلة ديمقراطية)، الكتاب الحادي والعشرون، يناير 2005، القاهرة، ص202.

القبيلة والدّولة والاقتصاد

الحبيب الجنحاني

أود، بادئ ذي بدء، الإشارة إلى ملاحظات ذات طابع تنظيري تحاول الربط بين القبيلة والسلطة والاقتصاد، وهي ملاحظات مستخلصة من الواقع التاريخي الذي عاشه المجتمع العربي الإسلامي في حقبه المختلفة:

- **أولا** - يقرن الدارسون عادة القبيلة بالسلطة نظرا للعلاقة الجدلية بينهما في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، ولكنهم يغفلون في جل الأحيان عن ربط ذلك بالاقتصاد.

- **ثانيا** - لا يمكن في نظري الحديث عن الاقتصاد بصفة مطلقة، فتأثيره في تاريخ القبيلة العربية الحاملة لسمات البداوة، وكذلك تأثيره في السلطة العربية اختلف باختلاف التطور الذي عرفه المجتمع العربي منذ تأسيس دولة المدينة إلى العصر الحديث. إن الاقتصاد العربي الإسلامي لم يتطور بتطور انتقال المجتمع من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى جديدة، كما حدث ذلك في المجتمع الأوروبي، ولكنه عرف تطورا واضحا كاد يفضي إلى ميلاد طبقة اجتماعية جديدة نتيجة التحول الكبير الذي عرفته التجارة البعيدة المدى بعد أن أصبح العالم العربي الإسلامي يمثل قلب الدورة التجارية العالمية، فليس مقبولا منهجيا الحديث عن الاقتصاد ذي النمط الإنتاجي الرعوي في سمته الأساسية، وهو النمط السائد أيام المرور من سلطة القبيلة إلى سلطة الدولة الناشئة في المدينة، في السياق نفسه الذي يتناول فيه الدارس وسائل الإنتاج في المدينة العربية الإسلامية في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

وإذا ربطنا ذلك بالمجتمع القبلي فلا يمكن الخلط بين اقتصاد القبيلة في مجتمع البداوة واقتصادها بعد سيطرتها على السلطة، وانتقالها إلى مرحلة المجتمع الحضري، كما أنه لا مناص من التمييز في مرحلة المجتمع البدوي بين اقتصاد البدو الرحل، وهم يعتمدون أساسا في نشاطهم الاقتصادي على تربية الماشية، والبدو المستقرين بالمداشر والقرى، والمعتمدين في نمطهم المعيشي على الزراعة بالدرجة الأولى.

ألمعت قبل قليل إلى تأثير التجارة العالمية في تطور النمط الإنتاجي في المدينة العربية الإسلامية، وقد بلغ هذا التطور شأنا بعيد المدى جعلني أصفه في أحد نصوصي بأنه يمثل الملامح الجنينية لميلاد طبقة اجتماعية جديدة، وحرصت في هذا الصدد على التلميح إلى تزامن الظاهرة الاقتصادية مع بروز نزعات فكرية عقلانية حاولت التحرر من سيطرة التيار المحافظ في الثقافة العربية الإسلامية ، وخاصة التحرر من طبقة الفقهاء، وقد مثلوا في جل الحالات دعامة صلبة من دعائم السلطة السياسية.

استعملت مفهوم «النمط الإنتاجي»، ولكن الأسئلة

الكثيرة التي ما تزال مطروحة حول البنى الاقتصادية التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي بصنفيه البدوي والحضري تدعونا إلى الحذر والتريث، ولكنها تسمح في نظري بالحديث عن تشكل اقتصادي اجتماعي في هذه المرحلة أو تلك بدل الحديث عن التحول في نمط الإنتاج.

ـ ثالثا: إن ظاهرة ازدهار المدينة العربية الإسلامية قد أفلت ابتداء من القرن الخامس الهجري بعد أن تفشت ظاهرة «الإقطاع العسكري» مع بني بويه، وبخاصة مع السلاجقة والمماليك، وأذهب إلى الاعتقاد بأن هذه الظاهرة مثلت العامل الحاسم في التدهور العمراني للمدينة، وتقلص إشعاعها على محيطها الريفي لتصبح مع مرور الزمن نهبا للعسكر من جهة، ولغارات البدو من جهة أخرى.

إن أبلغ دليل على ما ذهبت إليه ذلك النص الذي يربط فيه المقريزي في خططه بين كثرة الخوف من العسكرية والخراب الذي أصاب مصر منتصف القرن الخامس لما قال: «ثم دخل أمير الجيوش بدر الجمالي مصر في سنة ست وستين وأربعمائة، وهذه المواضع خاوية على عروشها، خالية من سكانها وأنيسها، قد أبادهم الوباء والتباب، وشتتهم الموت والخراب، ولم يبق بمصر إلا بقايا من الناس كأنهم أموات قد اصفرت وجوههم وتغيرت سحنهم من غلاء الأسعار، وكثرة الخوف من العسكرية، وفساد طوائف العبيد والمحلية، ولم يجد من يزرع الأراضي، هذا والطرقات قد انقطعت بحرا وبرا إلا بخفارة وكلفة كثيرة، وصارت القاهرة أيضا يبابا داثرة فأباح للناس من العسكرية والمحلية والأرمن، وكل من وصلت قدرته إلى عمارة أن يعمر ما شاء في القاهرة مما خلا من دور الفسطاط بموت أهلها فأخذ الناس في هدم المساكن ونحوها بمصر وعمروا بها في القاهرة».

ـ رابعا: إن رأس المال العربي استمر هشا منذ البداية حتى اليوم أمام السلطة السياسية، فقد ظلت المصادرة، والمغارم السلطانية سيفا مسلطا بالأمس على كبار التجار، وعلى القبائل المنتفضة، ويمثل اليوم تحريك أجهزة الجباية ضد المخالفين في الرأي نصلا ناجعا لتكميم أفواه أكثر الفئات الاجتماعية استقلالية اقتصادية عن السلطة.

تعد هذه الهشاشة من أبرز العوامل التي أعاقت ميلاد طبقة اجتماعية جديدة باعتبارها تعبيرا عما بلغته الظاهرة الاقتصادية من تطور في القرنين الثالث والرابع.

و عندما يعود الباحث إلى البداية ماذا يلاحظ؟

يلاحظ أن تطور البداوة في شبه الجزيرة العربية أفرز مجتمعا قبليا حضريا قائدا هو المجتمع المكي بقيادة قريش، ثم أدى الموقع الجغرافي لشبه الجزيرة ومسالكها الرابطة بين المحيط الهندي عبر بحر العرب من جهة، ومنطقة البحر الأبيض المتوسط عبر بلاد الشام من جهة ثانية بالإضافة إلى علاقاتها التقليدية مع شرق إفريقيا إلى بلورة دور قريش في التجارة العالمية، واحتاج هذا الدور إلى تنظيم سياسي تمثل في الأحلاف، وفي إبرام العهود «الإيلاف» تأمينا للمسالك التي تحتاجها التجارة البعيدة المدى، فكانت «دار الندوة» مركز القيادة الجديدة، وهي قيادة سياسية واقتصادية اكتسبت مع الزمن بعدا جديدا ذا خطورة بالغة عصرئذ، وأعني به البعد الديني.

ليس من المبالغة القول في هذا الصدد: إن الاقتصاد قد أسهم في أن تقطع البداوة العربية خطوة نوعية تمثلت في الأحلاف، وفي قبول سلطة جديدة لا تقوم على أساس قبلي بحت، بل تستمد شرعيتها من مبدأ التشاور، والمحافظة على التوازنات عبر إبرام العهود، وأضاف إليها العامل الديني قوة وإشعاعا، وهنا يبرز نجاح قريش في تزعم المرحلة الجديدة من مراحل تطور مجتمع البداوة في شبه الجزيرة العربية، فقد التحمت في المجتمع القرشي بمكة القبلية بالسلطة والاقتصاد.

وبعد ظهور الإسلام عاد الصراع القبلي، واحتد بالخصوص داخل القبيلة القائدة، وبرزت الحاجة إلى تحالف جديد مع قوى جديدة خارج المجتمع المكي، وسرعان ما أدركت قريش الخطر الذي يهدد زعامتها السياسية والاقتصادية فقبلت الدعوة، وحلمت بزعامة من نوع جديد، زعامة تتجاوز السلطة القبلية إلى

الدولة الأمة، دولة واحدة وموحدة ترنو بأنظارها إلى ما يتجاوز حدود شبه الجزيرة. إن تأسيس الدولة الناشئة في المدينة فرض على القيادة تحديد الأهداف الجديدة فبرز هدفان أساسيان:

1 - هدف سياسي استراتيجي يتمثل في التوسع شمالا وشرقا على حساب قوتين كبيرتين من قوى العالم القديم: الروم البيزنطيون والساسانيون.

2 - أما الهدف الثاني فقد اقترن بالهدف الأول، وهو حمل لواء رسالة جديدة، هي رسالة الإسلام.

فلا غرابة أن يتضافر الهدفان في بث وعي كوني جديد في صفوف القبائل العربية، وبخاصة داخل عشائر قريش، وقد مهدت لهذا الوعي تجربتها العريقة في المال والسلطة.

أدركت القيادة السياسية الدينية أن تحقيق هذين الهدفين يحتاج إلى قوة مادية يكون التنظيم المالي دعامتها الصلبة فبدأ متواضعا شبيها بالتنظيم الاقتصادي الذي عرفته «المدينة الدولة» في الحضارات القديمة، ولكنه تطور مع الفتوحات الكبرى في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وقد تفطن إلى ضرورة ضمان موارد مالية قارة تحمي السلطة في الأقاليم الجديدة، وتساعد على تحقيق الهدفين المذكورين، ولا يمكن فهم موقف عمر الرافض لتوزيع أراضي السواد في العراق على الفاتحين إلا إذا نزل ضمن الإستراتيجية الجديدة، وتفطن عمر إلى أمر آخر أشد خطورة، وأخطر شأنا، وهو الذهنية القبلية المتربصة بدولة الوحدة الموحدة، مفيدا من تجربة أبي بكر (رضي الله عنه) مع القبائل المرتدة، فالدعوة الجديدة قد نجحت في توحيد الصفوف، وتحديد الأهداف الكبرى للقبائل الحاملة لواء الدين الجديد، ولكنها لم تكن قادرة على إذابة النعرة القبلية فخشي عمر أن تطفو فوق السطح، وتطل برأسها كما حدث ذلك غداة وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، فحاول عبر التنظيم السياسي والاقتصادي أن ينظر لمفهوم «الدولة الأمة»، كابحا جماح الزعامات القبلية، ولكن هذه المحاولة قد سقطت في عهد الخليفة الراشدي الثالث لما أحيت مصالح السلطة والاقتصاد النعرة القبلية لتحوّل إخوة الأمس إلى أعداء، وتقذف بهم في أتون حرب أهلية ضروس، حرب صفين لتستمر جروحها مفتوحة حتى اليوم.

إن الدارس لا يستطيع أن يفهم هذا التحول الكبير الذي عاشه مجتمع صدر الإسلام ما لم يدرك خلفيته الاقتصادية، إذ أن رسالة الدولة العربية الفتية الحاملة لواء الدعوة الجديدة قد توارت أمام المصالح الاقتصادية لفئة اجتماعية ناشئة تجمعت في أيديها ثروات كبرى نتيجة الفتوحات الكبرى، ويكفي أن نذكر ثروات بعض الصحابة لندرك خطورة التحول في الميدان الاقتصادي، «فقد ترك طلحة بن عبيد الله من العين ألفي ألف درهم، ومائتي ألف دينار، وكان ماله يغل كل سنة من العراق مائة ألف سوى غلاته من السراة وغيرها، ولقد كان يدخل قوت أهله بالمدينة سنتهم من مزرعة قناة كان يزرع على عشرين ناضحا. وخلف الزبير خمسين ألف دينار وألف أمة، وألف فرس عدا الدور، ولما مات زيد بن ثابت خلف من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس، غير ما خلف من الأموال والضياع، وكانت قيمته مائة ألف دينار، ومات يعلى بن أمية، وخلف خمسمائة ألف دينار وديونا على الناس، وعقارات وغير ذلك من التركة قيمتها مائة ألف دينار، ويعلق المسعودي على هذه الأخبار بقوله «وهذا باب يتسع ذكره، ويكثر وصفه، فيما تملك من الأموال في أيامه، ولم يكن مثل ذلك في عصر عمر بن الخطاب، بل كان جادة واضحة وطريقة بينة»، وقد أوصى عبد الرحمن بن عوف في سبيل الله بخمسين ألف دينار ذهبا، «وترك ميراثا عظيما، فكان له ألف بعير وثلاثة آلاف شاة، وكان يزرع في الجرف على عشرين ناضحا، وترك أربع زوجات، وكان نصيب كل واحدة منهن من الثمن يقوم بها بين الثمانين ألف إلى المائة ألف، قال الرواة: وترك عبد الرحمن ذهبا قطع بالفؤوس حتى مجلت أيدي الرجال منه، ولم يكن عبد الرحمن فذا

في ذلك وإنما كان أمره فيه أمر غيره من كبار الصحابة وسادة قريش».

و لا بد للدارس أن يتساءل عن النتائج السياسية والاجتماعية التي أفرزها التحول الاقتصادي، وبروز فئة ثرية من بين كبار الصحابة وسادة قريش؟

تتمثل النتيجة الأولى في التطور الديمغرافي الذي عرفته عاصمة الدولة الجديدة: المدينة والأمصار التي خطط لها عمر ضمن السياسة السكانية، وقد حاول بها المدينة من النزوح، ومما يطرحه الاضطراب السكاني من مشاكل سياسية واجتماعية، فقد أصبحت المدينة اثر الفتوحات تعج بفئات اجتماعية جديدة تتمثل في كثرة السبي والعبيد والموالي، ونجد بينها فئة النبط التي استولت على أسواق المدينة فاغتم لذلك عمر، فلما أن اجتمع بالناس أخبرهم بذلك، وعذلهم في ترك السوق فقالوا: «إن الله أغنانا عن السوق بما فتح به علينا» فقال رضي الله عنه: «والله لئن فعلتم ليحتاج رجالكم إلى رجالهم، ونساؤكم إلى نسائهم».

إن فئة العبيد بشتى أصنافها، وفئة النازحين من البادية كانتا تمثلان الدعامة الأساسية لطبقة العامة، وقد سميت آنذاك بالغوغاء والأعراب، وسرعان ما أصبح لها دور فعال في تطور الأحداث السياسية والاجتماعية. وإذا كانت زعامة حركة المعارضة لسياسة الخليفة عثمان رضي الله عنه بأيدي فئة قليلة من قادة بعض العشائر العربية، ومن أبناء بعض كبار الصحابة، مثل محمد بن أبي بكر ، رضي الله عنهما، فإن هذه المعارضة قد اعتمدت أساسا على فئة الغوغاء والأعراب، وهي الفئة التي أطلقت عليها «أرستقراطية» المدينة مفهوم «الحثالة من الناس» ولكن هذه الحثالة قد سيطرت على المدينة فترة طويلة في أثناء الانتفاضة ضد الخليفة عثمان رضي الله عنه، وضد حزب العثمانية الذي برزت معالمه في النصف الثاني من خلافته، وحاصرت الخليفة في داره، ومنعت عليه الماء، ولم تسمح له بالخروج إلى الصلاة في المسجد، وتفاقم الأمر مع تطور الأحداث بسرعة حتى ارتحل بعض مشاهير الصحابة خوفا من غوغاء المدينة لما أصبح هؤلاء يسومون كبار الصحابة خسفا، كما جاء في وصف علي كرم الله وجهه للوضع قائلا: «يا إخوتاه، إني لست أجهل ما تعلمون ، ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم، ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم، وثابت إليهم أعرابكم، وهم خلالكم يسومونكم ما شاؤوا فهل ترون موضعا لقدرة على شيء مما تريدون؟ قالوا: لا، قال: فلا والله لا أرى إلا رأيا ترونه إن شاء الله...».

إن هذه الفئة الاجتماعية التي أصبحت تعرف في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي بطبقة العامة، أو سواد الناس قد كان لها دور خطير الشأن في مختلف العصور الإسلامية ابتداء من العصر المبكر، العصر الراشدي، وخصوصا في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمدن الإسلامية، إذ كانوا يمثلون القوة الأساسية في الانتفاضات الاجتماعية بالمدن، وإن اصطبغت هذه الانتفاضات في أكثر الأحيان بصبغة دينية.

استطاع عمر بن خطاب أن يتحكم في الأوضاع الجديدة وقد برزت ملامحها في الأعوام الأخيرة من حكمه، ولكنها أطلت برأسها، واستفحل أمرها أيام عثمان بن عفان وقد حاد عن سياسة عمر وتنبأ هو بنفسه بهذا التحول فحذر أهل المدينة عام 30 للهجرة قائلا:

«يا أهل المدينة استعدوا واستمسكوا فقد دبت إليكم الفتن»، وقبل أن تدب الفتن إلى المدينة فقد اشتعلت نيرانها في الأمصار الجديدة نتيجة التطور الديمغرافي، والتحول في البنى الاقتصادية والاجتماعية، فلما ولي سعيد بن العاص الكوفة سنة 30 للهجرة خطب فقال: «... ألا إنّ الفتنة قد أطلعت خطمها وعينها، والله لأضربن وجهها حتى أقمعها أو تعييني».

و كتب إلى عثمان رضي الله عنه يقول: «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وغلب أهل الشرف منهم ولا بلاء من نازلتها ولا نابتتها».

إن الفئات الاجتماعية الجديدة التي أصبحت تمثل طبقة العامة في المدينة والأمصار الجديدة قد تمسكت

بالأصول التي ركزها الرسول صلى الله عليه وسلم، ودعمها أبو بكر، وعمر رضي الله عنهما من بعده، وفي طليعتها المساواة بين جميع المسلمين ومشاركتهم عن طريق تطبيق مبدأ الشورى في أخذ القرارات المصيرية التي تهم حياة الأمة فرفضت سياسة المحاباة والحظوة، والسياسة الفئوية التي تقوم على العشيرة والقبيلة، فقد روي عن سيف، عن محمد وطلحة قولهما: «... ألا إن الذين لا سابقة لهم ولا قدمة لا يبلغون مبلغ أهل السابقة والقدمة في المجالس والرياسة والحظوة، ثم كانوا يعيبون التفضيل، ويجعلونه جفوة، وهم في ذلك يختفون به، ولا يكادون يظهرونه، لأنه لا حجة لهم والناس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من ناشئ أو أعرابي، أو محرر استحلى كلامهم، فكانوا في زيادة، وكان الناس في نقصان حتى غلب الشر»، ولم تستطع السلطة المركزية أن تسيطر على هذا التطور الديمغرافي، وما نتج عنه من قضايا سياسية واقتصادية جديدة، فتفاقم الأمر في الكوفة، وكأنها كانت يبسا شملته نار، «فانقطع إلى ذلك الضرب ضربهم، وفشت القالة والإذاعة».

أما النتيجة الثانية فإنها مرتبطة بتأثير التحول الاقتصادي وما أفرزه من ظاهرة ديمغرافية جديدة في المدينة وفي الأمصار في البنى القبلية من جهة، وفي السياسة من جهة ثانية. إن عصبية القبائل التي هاجرت من المدينة واستقرت في الأمصار الجديدة، أو في المدن القديمة بالعراق، وبلاد الشام قد ضعفت، وذلك بالإضافة إلى بروز طبقة اجتماعية منافسة، هي طبقة العامة، وهي تتألف من غير العرب، وقد مثلت الدعامة الصلبة لكل الانتفاضات الاجتماعية التي عرفتها المدينة العربية الإسلامية، وهكذا يتضح مرة أخرى مدى تلاحم القبلية بالاقتصاد وبالسلطة.

وقفت طويلا عند المرحلة التأسيسية في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي إيمانا مني بتأثيرها العميق في المراحل اللاحقة، لا شك أن لكل مرحلة ميزاتها الخاصة المتأثرة بالعامل الجغرافي من جهة، وبالعامل الزمني من جهة أخرى، ولكن النموذج استمر فاعلا ومؤثرا إلى مرحلة تأسيس الدولة الوطنية الحديثة، وهذه الدولة الوطنية بقيت أسيرة النموذج رغم طلائها الحداثي!

يتساءل المرء: كيف تواصلت العلاقة بين القبيلة والدولة والاقتصاد؟

تواصل دور القبيلة في العصر الأموي، والعصر العباسي الأول، ثم تضاءل بعد ذلك لتعتمد الدولة على الجند المنحدر من أعراق مختلفة، وأدّى ازدهار التجارة الدولية من جهة، وتطور الحرف من جهة أخرى إلى ازدهار المدينة العربية الإسلامية في القرنين الثالث والرابع، ثم سيطرت في المشرق الإسلامي ظاهرة الإقطاع العسكري من البويهيين إلى العثمانيين، وقد كانت لها نتائج سلبية كبرى في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، وانتهى الدور السياسي للقبيلة العربية، وبخاصة منذ عصر السلاجقة، وأعني في المشرق العربي، أما الوضع في المغرب العربي فقد كان مختلفا، ذلك أنه لم يعرف ظاهرة الإقطاع العسكري بنمطه المشرقي، فقد دخلت القبائل المغربية في الإسلام، ولكنها حافظت على تركيبتها القبلية، ولم تضعف بسبب الهجرة كما حدث لقبائل شبه الجزيرة، ومن هنا كان للعصبية القبلية دور بعيد المدى في تأسيس الدول في بلاد المغرب من القرن الثاني للهجرة إلى دولة بني مرين في فاس، ودور خطير الشأن في الاقتصاد، إذ سرعان ما ازدهر الاقتصاد في «المدن الدول» التي أسسوها مثل تاهرت، وسجلماسة، وفاس، ومراكش، وهي التي سيطرت على حضارة قوافل تجارة ذهب بلاد السودان، وقد مثل الدعامة الاقتصادية الصلبة لظاهرة « القبيلة الدولة» في تاريخ المغرب العربي، ثم بدأت مرحلة الانحدار العمراني التي سجلها ابن خلدون في القرن الثامن الهجري ليس بصفته مؤرخا فحسب، بل كشاهد عيان، كما يعبر عن ذلك في نصه الثمين في المقدمة لما قال: «واعتبر ذلك بأقطار المشرق، مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصين وناحية الشمال كلها، وأقطار ما وراء البحر الرومي، لما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم، وعظمت دولتهم، وتعددت مدنهم وحواضرهم،

وعظمت متاجرهم وأحوالهم. فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجارة الأمم النصرانية الواردين على المسلمين بالمغرب في رفههم واتساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف، وكذا تجار أهل الشرق وما يبلغنا عن أحوالهم. وأبلغ منها أحوال أهل المشرق الأقصى من عراق العجم والهند والصين، فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تتلقى بالإنكار في غالب الأمور، ويحسب من يسمعها من العامة إن ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأن المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك، فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الأقطار إنما يجلبونه إلى غير بلادهم للتجارة، فلو كان المال عتيدا موفورا لديهم لما جلبوا بضائعهم إلى سواهم يبتغون بها الأموال، ولاستغنوا عن أموال الناس بالجملة. . . واعتبر حال هذا الرفه من العمران في قطر إفريقية وبرقة لما خف ساكنها وتناقص عمرانها كيف تلاشت أحوال أهلها وانتهوا إلى الفقر والخصاصة، وضعفت جباياتها، فقلت أموال دولها، بعد أن كانت دول الشيعة وصنهاجة بها على ما بلغك من الرفه وكثرة الجبايات واتساع الأحوال في نفقاتهم وأعطياتهم، حتى لقد كانت الأموال ترفع من القيروان إلى صاحب مصر لحاجاته ومهماته، وكانت أموال الدولة بحيث حمل جوهر الكاتب في سفره إلى فتح مصر ألف حمل من المال يستعد بها لأرزاق الجنود وأعطياتهم ونفقات الغزاة.

وقطر المغرب وإن كان في القديم دون إفريقية فلم يكن بالقليل في ذلك، وكانت أحواله في دول الموحدين متسعة وجباياته موفورة، وهو لهذا العهد قد اقصر عن ذلك لقصور العمران فيه وتناقصه، فقد ذهب من عمران البربر فيه أكثره، ونقص عن معهوده نقصا ظاهرا محسوسا. وكاد يلحق في أحواله بمثل أحوال إفريقية. بعد أن كان عمرانه متصلا من البحر الرومي إلى بلاد السودان في طول ما بين السوسن الأقصى وبرقة، وهي اليوم كلها أو أكثرها قفار وخلاء وصحارى، إلا ما هو منها بسيف البحر أو ما يقاربه من التلول. والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين».

إنّ علاقة القبيلة بالسلطة والاقتصاد في المغرب العربي لا تختلف كثيرا عما عرفناه في بلاد المشرق، أما الفرق الجوهري فهو عدم سيطرة ظاهرة الإقطاع العسكري التي عرفها الشرق الإسلامي، وبخاصة في عهدي السلاجقة والمماليك، وهذا لا يعني أبدا أن بلاد المغرب لم تعرف ظاهرة الإقطاع، وإنما كان محدودا، ولم يبلغ درجة الظاهرة السائدة، والمتحكمة في الحياة الاقتصادية، وفي السياسة كذلك، ويعود السبب كما ألمعنا سابقا، إلى طبيعة التركيبة القبلية، وإلى أن ملكية الأراضي كانت بالدرجة الأولى ملكية مشاعية بين القبائل، وخاصة المراعي في منطقة التلول والصحراء، ثم إن شوكة العصبية القبلية لم تسمح للسلطة السياسية بافتكاك الأراضي من أصحابها، وتوزيعها على العسكر، كما حدث ذلك في بلاد المشرق.

إنّ المجتمع الأندلسي قد عرف ظاهرة العصبية القبلية في القرون الأولى، وقد انتقلت إليه مع القبائل العربية والبربرية الفاتحة، ولكنها تقلصت إلى حد كبير لتفسح المكان لدور المدينة المزدهرة، وما نشأ فيها من حرف وصنائع ومن تنوع تركيبتها السكانية، أصبحت المدينة بفئاتها الاجتماعية المختلفة تمثل القاعدة الصلبة للسلطة، وليست العصبية القبلية، ولما ضعفت الدولة، تدهور العمران الحضري وبرزت ظاهرة الإقطاع العسكري التي تحدث عنها الطرطوشي في كتابه «سراج الملوك» قائلا:

«سمعت شيوخ بلاد الأندلس من الأجناد وغيرهم يقولون: ما زال أهل الإسلام ظاهرين على عدوهم، وأمر العدو في ضعف وانتقاص لما كانت الأرض مقطعة في أيدي الأجناد، فكانوا يستعملونها، ويرفقون بالفلاحين، ويربونهم كما يربي تاجر تجارته، فكانت الأرض عامرة، والأموال وافرة، والأجناد متوافرين والكراع والسلاح فوق ما يحتاج إلى أن كان الأمر في آخر أيام ابن أبي عامر فرد عطايا الجند مشاهرة،

فقبضت الأموال على الطمع، وقدم على الأرض جباة يجبونها فأكلوا الرعايا، واجتبوا أموالهم واستضعفوهم، فتهاربت الرعايا، فضعفوا عن العمارة، فقلت الجبايات المرتفعة إلى السلطان، وضعفت الأجناد، وقوي العدو على بلاد المسلمين، حتى اخذ الكثير منها، ولم يزل أمر الملمين في نقص، وأمر العدو في ظهور، إلى أن دخلتها الملثمون، فردوا الإقطاعات كما كانت في الزمان القديم».

وهكذا أصبحت العلاقة بين الدولة والاقتصاد تمر عن طريق الإقطاع العسكري في الأندلس، وفي بلاد المشرق، أما في المغرب العربي فقد تواصل دور العصبية القبلية إلى بدايات العصر الحديث.

ولا بدّ من التساؤل في هذا الصدد عن طبيعة العلاقة بين القبيلة والدولة والاقتصاد؟

إنني أميل إلى الاعتقاد بأنها كانت في أكثر الأحيان متوترة، وبخاصة عندما تشتد سلطة الدولة، وتتفاقم حاجتها إلى توظيف أنواع جديدة من الجباية والمكوس تتجاوز الموارد المالية التي شرعها الإسلام غداة تأسيس دولة المدينة، وقد كان هذا التجاوز في حالات كثيرة نصلا ناجعا بأيدي المعارضة السياسية ضد هذه السلطة أو تلك.

وإذا عدنا إلى الرؤية الخلدونية فإننا نلمس العلاقة العضوية بين العمران والسياسة الجبائية، ويبرز تأثيرها الإيجابي، أو السلبي في حياة المدن بصفة خاصة، فإذا كانت هذه السياسة معتدلة، بعيدة عن فرض المغارم السلطانية والمكوس على الرعايا فإنهم ينشطون للعمل، ويرغبون فيه فيكثر الاعتمار، وهو يؤدي بدوره إلى تعدد الأعمال وتنوعها فتزداد جباية الدولة على الأمد البعيد، أما سياسة إثقال كاهل الرعايا بالمغارم والمكوس فإنه يؤدي إلى كساد الأسواق، وتقلص العمران، ويعود ذلك في النهاية بالوبال على الدولة نفسها، فتقل مواردها الجبائية في الوقت نفسه الذي تزداد فيه حاجاتها للأموال في مرحلة العمران الحضري. إن العلاقة متينة بين السياسة والاقتصاد، فالظلم مؤذن بخراب العمران، سواء كان هذا الظلم نتيجة سياسة جبائية مرهقة، أو تسليط أنواع أخرى من الحيف والتعسف على السكان وتجاوز الدولة إلى السياسة الشرعية، فلا عز للدولة إلا بالرجال، «ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل». ومن أبرز أنواع العدل في الرؤية الخلدونية العدل الاقتصادي، فالظلم المؤذن بخراب العمران يتجاوز الظلم الجبائي ليشمل احتكار التجارة من ذوي السلطان، واغتصاب أموال الناس عن طريق سياسة التغريم، وقد اشتهر بها النظام الفاطمي في المغرب، وليشمل بالخصوص تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق، قال:

«ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق، وذلك أن الأعمال من قبيل المتمولات كما سنبين في باب الرزق، لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال العمران».

لا أدري: هل يصلح منهجيا في نهاية هذا النص طرح السؤال التالي:

ماذا بقي اليوم، ونحن في مطلع الألفية الثالثة، من علاقة القبيلة بالسلطة والاقتصاد في المجتمع العربي الإسلامي؟

إن علاقتها بالاقتصاد قد تعولمت فاندمجت في الاقتصاد الحديث، وأصبحت بصفة عامة جزءا من المجتمع الاستهلاكي، أما علاقتها بالسلطة فما فتئت قوية، بل ما تزال تؤثر في صنع القرار السياسي على حساب مفهوم الدولة الحديثة، أما تأثيرها الأعمق، والأشد خطورة فهو في مجال الذهنيات، فالذهنية القبلية تؤثر اليوم في حياة الناس إلى حدّ كبير رغم المظاهر، وبالتالي فإن الطريق نحو تحديث حقيقي وجذري للمجتمع العربي الإسلامي ما يزال طويلا.

المصادر والمراجع

من يرغب من القراء في الاطلاع على المصادر والمراجع العربية حول القضايا المطروحة في النص فإننا نحيله على القائمة المختارة التالية:

- القاضي أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم: كتاب الخراج، القاهرة، المطبعة السلفية، 1356 هـ (الطبعة الثانية).
- قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق محمد حسين الزبيدي، بغداد، دار الرشيد للنشر، 1981.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1928.
- أبو يعلى الفراء الحنبلي، محمد بن الحسين: الأحكام السلطانية، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي 1922، (الطبعة الثانية).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة الوطن، 1298 هـ.
- الشيباني، محمد بن الحسن: الكسب، دمشق، نشر عبد الهادي حرصوني 1980.
- المسعودي: مروج الذهب، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1966-1979.
- ابن خلدون: المقدمة، القاهرة، لجنة البيان العربي، 1965.
- الخزاعي التلمساني، أبو الحسن علي: تخريج الدلالات السمعية، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1980.
- الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر: العثمانية: القاهرة، دار الكتاب العربي، 1955.
- ابن حماد: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، الجزائر، 1927.
- ابن عذارى: البيان المغرب، بيروت، 1948.
- يحي بن عمر: أحكام السوق، تونس، 1975.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، دار العارف، 1960-1969.
- ابن سعد محمد كاتب الواقدي: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق إدوارد سخاو، ليدن، بريل، 1321هـ
- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم: الكامل في التاريخ، بيروت، دار القلم، مؤسسة الرسالة 1977، (الطبعة الثانية).
- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: شذور العقود في ذكر النقود، تحقيق محمد السيد علي بحر العلوم، النجف، المكتبة الحيدرية 1967.
- اتعاظ الحنفاء، القاهرة، 1967.
- المؤلف نفسه: الخطط المقريزية، بولاق، القاهرة، 1270هـ.
- الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس: كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا- ابراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938.
- البكري: المسالك والممالك، الجزائر، 1857.
- أبو زكريا: كتاب السيرة وأخبار الأئمة، تحقيق عبد الرحمان أيوب، الدار التونسية للنشر، تونس 1985.
- القاضي النعمان بن محمد: رسالة افتتاح الدعوة، بيروت، 1970.
- القاضي النعمان بن محمد: الهمة في آداب إتباع الأئمة، القاهرة، د. ت.
- الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1954.
- ابن حوقل: أبو القاسم محمد بن علي: صورة الأرض، بيروت، د. ت.

- الإدريسي: الشريف: نزهة المشتاق، ليدن، 1864.
- الاصطخري، أبو اسحق ابراهيم: المسالك والممالك، القاهرة، 1961.
- القلقشندي، أحمد بن علي: صبح الأعشى، القاهرة، 1331 - 1338 هـ.
- عبد الحي الكتاني: التراتيب الادارية: بيروت، دار الثقافة، 1347 هـ.
- الدوري: عبد العزيز: مقدمة في تاريخ صدر الاسلام، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1961.
- المؤلف نفسه: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بيروت، 1974.
- المؤلف نفسه: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت، دار الطليعة، 1969.
- المؤلف نفسه: نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد 20، 1970.
- فالح حسين: الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي، عمان، مطابع دار الشعب، 1978.
- جودة، جمال محمد داود: العرب والأرض في العراق، عمان، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1979.
- الأعظمي، عواد مجيد: الزراعة والإصلاح الزراعي في عصر الإسلام، بغداد، مطبعة الجامعة 1978.
- صالح العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، بيروت، دار الطليعة، 1969.
- السيف عبد الله محمد: الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983.
- إسماعيل علي، سعيد: النبات والفلاحة والري عند العرب، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1983.
- باقر الصدر، محمد: اقتصادنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1981.
- دانيال دينت: الجزية والإسلام، ترجمة فوزي فهيم جاد الله، بيروت، مكتبة الحياة، 1960.
- محمد عبد الجواد محمد: ملكية الأراضي في الإسلام، القاهرة، 1972.
- موريس لمبار: الإسلام في فجر عظمته، ترجمة حسين العودات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1979.
- طه حسين، الفتنة الكبرى، بيروت، 1976، سلسلة إسلاميات.
- حسين فالح: الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي، عمان، 1978.
- الريس، محمد ضياء الدين: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، القاهرة، 1969.
- علي، إبراهيم فؤاد أحمد: الموارد المالية في الإسلام، القاهرة، 1968 - 1969.
- محمد، حسن: المدينة والبادية في العهد الحفصي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1999.
- ج. ف. ب.، هوبكنز: النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى، تعريب أمين توفيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1980.
- عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، القاهرة، 1983.
- رسائل موحدية: تحقيق ودراسة أحمد عزاوي، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، 1995.
- الحبيب الجنحاني: المجتمع العربي الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة «عالم المعرفة» الكويت، سبتمبر 2005.

«أيّة حياة هي؟» أو «سيرة البدايات» لعبد الرّحمان مجيد الرّبيعي

جليلة الطريطر

في تقديم النّصّ وتجنيسه :

صدر سنة 2004 عن دار الآداب للنّشرنصّ مرجعيّ ذاتيّ للأديب عبد الرحمان مجيد الرّبيعيّ المقيم منذ أواخر الثّمانينات بتونس تحت عنوان «أيّة حياة هي؟» (1) سيرة البدايات. ويمثّل النّصّ المذكور بعدا جديدا من أبعاد الكتابة السّرديّة لدى المؤلّف الّذي يتمتّع برصيد هامّ من الكتابات الرّوائيّة التّخييليّة الّتي أنتجت على امتداد أكثر من ثلاثة عقود من الزّمن ابتداء من الستينات إلى هذا اليوم. هذا الإنتاج الغزير بالإضافة إلى مكانة الرّجل كأحد رجالات الثّقافة والفكر العربيين في العصر الحديث قد أهّلاه بلا أدنى شكّ لكي يدخل في نهاية القرن الماضي 1999 مرحلة كتابيّة جديدة هي مرحلة الكتابة الذّاتيّة خاصّة وأنّ مسيرة حياته كانت حافلة بالأحداث البارزة والعلاقات الفكريّة الخصبة الّتي ربطت بينه وبين ثلّة من أعلام عصره، أدباء وصحفيين لهم مكانتهم في المشهد الأدبيّ العربيّ.

و يعتبر مؤلّفه الأوّل في هذا الحقل الكتابيّ وعنوانه: «من ذاكرة تلك الأيّام» (2) جوانب من سيرة أدبيّة، أولى حلقات المشروع السّيرذاتيّ للكاتب. وقد ظهر هذا النّصّ بين دفّتي كتاب ضخم نسبيا 471 ص. ومع ذلك يقول مؤلّفه في المقدّمة إنّه لم يستنفد فيه كلّ جوانب شهاداته القلميّة الّتي كان يراها جديرة بالتّدوين: «... إذن هذه الأوراق الّتي بين أيديكم ليست مذكّرات بل سيرة أدبيّة أو جوانب من هذه السّيرة كما نصّ العنوان وآمل أن أستكملها في كتاب أو كتابين آخرين أتوقّف فيهما بتأن أطول عند تونس والعراق بلديّ» (3).

إنّ هذا النّص الأوّل يمثّل فاتحة لحظة كتابيّة جديدة في تاريخ المؤلف لأنّها رسمت الخطوة الحاسمة الّتي قطعها الرّبيعيّ في اتّجاه إرساء أولى لبنات ما نسميه بـ «مشروعه الاعترافيّ السّيرذاتيّ» ونحن لا نستعمل هنا عبارة «سيرذاتيّ» (4) بالمعنى الاصطلاحيّ الضيّق وإنّما نريد أن نسم برنامجا كتابيا ذاتيا متعدّد الأبعاد يشمل السيرتين القلميّة والخاصّة معا فضلا عن كونه لم ينجز دفعة واحدة وتشكّل في صيغة كتابيّة مرحليّة تبقى منفتحة على أزمنة مستقبليّة. لذلك لم تكن السّيرة القلميّة الّتي ذكرناها إلاّ جزءا من مشروع كامن بالقوّة كان في حاجة إلى الاختمار لكي تتطوّر حلقاته باتّجاه

تحقيق نوع من الاكتمال التدريجيّ. ولا شكّ أنّ هذا الشكل الانفتاحيّ من علامات الكتابة الذّاتيّة الفارقة لأنّها كتابة ارتجاعيّة بالأساس مشدودة إلى تجارب معيشة سابقة عليها كما أنّها تحتاج إلى تحقّق طاقة نفسيّة مخصوصة لدى المؤلّف تسندها رغبة جامحة في البوح ومساءلة التّاريخ الفرديّ.

لقد بات من المتأكّد لدينا أنّ مشروع الرّبيعيّ السّيرذاتيّ قد تحوّل بالفعل في السّنوات الأخيرة إلى هاجس فكريّ وقلميّ مشدود إلى إنجازات نصيّة جديدة، وهو ما يدعمه صدور مولوده السّيرذاتيّ الجديد الّذي سبق للمؤلف أن وعد به قرّاءه فضلا عن كونه احتفظ بالعنوان الّذي اختاره له وصرّح به في مقدّمة سيرته القلميّة أين يقول: «ليست هذه مذكّرات أروي فيها سيرتي الذّاتيّة فهذا أمر مازال مؤجّلا وإن كان مشروعا مطروحا لا بل إنّني اشتغلت عليه قبل سنوات ووضعت مخطّطه وعنوانه الّذي كان على هيئة سؤال أيّة حياة هي؟» (5). هكذا يتّضح لنا أنّ التّحوّل من الوعد بالنّصّ إلى إنجازه قد استغرق حوالي أربع سنوات كاملة ونحن إذ نسوق هذه الملاحظة ونؤكّدها نهدف في الواقع إلى التّعليق على هذه الفترة الزّمنيّة تعليقا أجناسيا ذلك أنّ الإنشاء الذّاتيّ فعل كتابيّ حميم هو غير الكتابة السّرديّة التّخييليّة، ونعني أنّنا إزاء تعاقد مخصوص ومحرج في كلّ الحالات، لا يحتاج إلى اختمار فكرة الكتابة عن الذّات فحسب كما قلنا وإنّما إلى قيام النّيّة خاصّة على تحمّل كلّ تبعات البوح. فمن خلال ما بات يعرف بالميثاق السّيرذاتيّ تتأكّد مرجعيّة النّص ويصبح المترجم لذاته المسؤول الأوّل والأخير عن كلّ أقواله الّتي من شأنها أن تمسّ من قريب أو بعيد بشخصيّات حقيقيّة تداخلت حيواتها بشكل ما مع حياة المترجم لذاته، وهي سمة من أهمّ سمات هذا التّعاقد النّابعة عن واقعيّة الملفوظ وارتباطه بأنوات أصليّة واقعيّة كما ترى كايت هنبورغر (6) K. Hamburger، لذلك لم تكن الكتابة الذّاتيّة مشروعا إبداعيا يضمن لصاحبه ذلك القدر من الحرّيّة الّذي يحتاجه لتفحّص العالم بقدر ما هي كتابة شائكة ومحرجة تبعث على التّهيّب كما قال أحمد أمين في سيرته الذّاتيّة «حياتي» مثلما هي مغامرة من أعسر المغامرات كما نعتها ميخائيل نعيمة في «سبعون».

استنادا إلى ما ذكرنا يبدو لنا أنّ الشّروط الخارجيّة الّتي تحفّ عادة بإنجاز الكتابة السّيرذاتيّة ليست في النّهاية إلاّ اللّحظة الأخيرة الّتي تعلن في واقع الأمر عن نهاية مرحلة الاختمار الذاتيّة وانعقاد العزم على تحمّل تبعات البوح. وعلى ذلك فما ذكره الرّبيعيّ من حوافز خارجيّة دفعته إلى تحقيق النّصين الذّاتيين المعتمدين، وهي حوافز تجلّت خاصّة من خلال شخصي الصحافيّ والكاتب جمال الكرماويّ والقاصّ عبد السّتّار ناصرلا تمثّل فيما نسميه صيرورة Genèse المشروع السّيرذاتيّ للرّبيعيّ إلاّ المرحلة العرضيّة الأخيرة لا غير. فممّا لا شكّ فيه اليوم أنّ الرّبيعي الإنسان والرّوائيّ قد تحقّق له من التّجربة الحياتيّة والصّيت الإبداعي ما يجعل منه شخصيّة ناضجة ومعروفة لدى القرّاء مؤهّلة للحديث عن تاريخها الشّخصيّ الّذي يقوم على تأويل التّجربتين الإنسانيّة والقلميّة تأويلا مابعديا تتراءى خلاله مستويات التّفاعل بين الذّات الفرديّة وأطرها الاجتماعيّة والثّقافيّة وهو ما يعكس وجوه تفاعل الخاصّ والعامّ في الكتابة الذّاتيّة.

ظهر نصّ «أيّة حياة هي؟» في بداية أمره منجّما وذلك على صفحات مجلّة «الإذاعة والتّلفزة» التّونسيّة وبالتّحديد في زاوية «دقّات قلب» تحت عنوان: «حديث البدايات». وقد بلغ عدد الفصول المنشورة بين دفّتي الكتاب الّذي بين أيدينا عشرين فصلا وردت مرقّمة وغير معنونة. وذكر لنا المؤلّف أنّ جلّ الفصول المشار إليها شهدت تحويرات بالقياس إلى صياغتها الأوّليّة فضلا عن أنّ بعضها لم يدرج أصلا في المادّة المنشورة بالمجلّة.

إنّ هذه الفصول المضافة هي تلك الّتي بلغ فيها البوح في المواضيع الحسّاسة كأحاديث الجنس خاصّة مبلغا لم يكن ليسمح بنشرها في مجلّة ذائعة بين عموم النّاس يقرؤها الكبير والصّغير.

هكذا إذن يكون نصّ «أيّة حياة هي؟» قد شهد عمليّات تحوير وإضافات ليست بالهيّنة لا نعتبرها بسيطة أو مجرّد لمسات خفيفة نقلت المقالات السّيرذاتيّة المنجّمة إلى طور الكتاب المنشور وذلك لحصول تحوّلات مؤثّرة في كمّ المادة المرويّة أوّلا وفي أسلوب روايتها ثانيا. ولئن دلّت هذه الوضعيّة على شيء فهي تدلّ على أنّ ظروف التّلفظ تتحكّم إلى حدّ كبير في تكييف صيرورة هذه النّوعيّة الكتابيّة الدّقيقة الّتي لا يمكنها أن تتجاهل مطلقا وضعيّات التّقبّل المختلفة الّتي يتعيّن عليها مواجهتها في حالات كهذه.

إنّ المقالات الّتي أضافها الرّبيعي مثّلت إذن بؤرا نصيّة موغلة في البوح وارتياد المناطق الّتي تحرسها المواضعات الاجتماعيّة والأخلاقيّة، لذلك لا نعتبرها مقالات تكميليّة موسّعة لدائرة المعنى السّيرذاتيّ فقط وإنّما هي تعمل بالإضافة إلى ذلك على إعادة تشكيل بنية الملفوظ الأوليّة. فالنّص/ الكتاب قد أضحى من ثمّة مشحونا بأبعاد كتابيّة قابلة لإمكانيّات تأويليّة من العبث تلمّسها في النّصّ المنجّم الّذي يمكن اعتباره في مثل هذه الوضعيّة بمثابة «المسودّة» الأوّليّة لأنّه وإن نشر فقد اعتمد فيما بعد منطلقا لإنشاء نسخة ثانية.

إنّ العديد من الدّراسات (7) النّقديّة السّيرذاتيّة الحديثة الّتي تمّت تحت إشراف النّاقد الفرنسيّ فيليب لوجون Ph. Lejeune آخذة في تحويل وجهتها النّقديّة عن تحليل مقوّمات الخطاب السّيرذاتيّة إلى التّنقيب في كيفيّات تشكّل النّص السيرذاتيّ وملابسات تبلوره في المسودّة وتحوّله انطلاقا منها إلى نصّ منشور ومستقر. والمراد بهذه الملابسات هو الوقوف على كلّ ما يخضع له النّصّ قبل استوائه من أنماط التّحوير كالشطب واستبدال الكلمات أو الجمل بأخرى وتغيير الأسلوب ومختلف الإضافات الممكنة... ويهدف هذا التّوجّه البحثيّ الجديد الّذي نقترح الاصطلاح عليه بـ «الصّيرورة النّصيّة» (8) إلى الوقوف على العوامل الضمنيّة المتحكّمة بصيرورة مرجعيّة الملفوظ السّيرذاتيّ كالدّور الوظيفيّ الّذي تلعبه الرّقابة الذّاتيّة مثلا في تكييف عمليّة إنتاج المعنى السّيرذاتيّ، خاصّة وأنّ هذا البعد المرجعيّ يجعل من تاريخ كتابة النصّ جزءا لا يتجزّأ من تاريخ كاتبه. لذلك فقصّة الحياة وصيرورتها الكتابيّة مستويان يهمّان القارئ بنفس الدّرجة خلافا للملفوظ التّخييليّ الّذي لا تهمّ تاريخيّته بقدر ما تهمّ سمته الإبداعيّة الفنيّة الإمتاعيّة. ويؤكّد فيليب لوجون في هذا المعنى أنّ قابليّة النّص السّيرذاتيّ للتّحقيق الخارجيّ هي أهمّ الشّروط المبرّرة لاهتمام القارئ بهذا النّهج النّقديّ وتطلّعه إلى التّحقيق في الآليات الكتابيّة المتحكمة بصيرورة النّصّ. على هذا النّحو الّذي وصفنا يمكن لمثل هذا التّوجّه النّقديّ أن يصل إلى نتائج هامّة في مستوى النّظريّة الأجناسيّة عموما وذلك من خلال الكشف عن الوضعيّات الكتابيّة الفارقة بين أجناس الأدب ولا سيّما بين الأدبين المرجعيّ والتّخييليّ.

إنّ نصّ «أيّة حياة هي؟» يمثّل من هذا المنظور مدخلا مفيدا في المدوّنة السّيرذاتيّة العربيّة لمثل هذا التّوجه البحثيّ الجديد وهو جانب من جوانب طرافة هذه السّيرة الذّاتيّة المهيّأة لدراسة مقارنيّة داخليّة أي بالقياس إلى تبلورها كنصّ واحد ومتعدّد الصّيغة على حدّ السّواء. ولا شكّ أنّ العديد من النّصوص السّيرذاتيّة العربيّة الحديثة عرفت قبل استقرارها النّهائيّ صيغا كتابيّة انتقاليّة اصطلحنا عليها بظاهرة «النّسخ الأجناسيّة» لأنّها لم تهيّأ في الأصل لتكون سيرا ذاتيّة مؤتلفة إلا بصورة مابعديّة كانت قبلها مقالات ذاتيّة متفرّقة.

لذلك نعتبر نصّ الرّبيعيّ شكلا آخر من أشكال هذه المرونة النّصيّة مع الملاحظة أنّ نصّ «الأيّام» نشر هو الآخر تباعا في مجلّة الهلال ولكنّه كتب دفعة واحدة ممّا يعني أنّه حافظ على صياغته الأولى خلافا لنصّ الرّبيعيّ الّذي يمثّل أنموذجا لتفاعل الكتابة مع سياقها الجديد فهو من وجهة نظرنا نصّ على نصّ. وعلى ذلك كلّه فإنّ نسخة دار الآداب الّتي هي بين أيدينا اليوم يمكن اعتبارها النّسخة الرّسميّة الموجّهة إلى جمهور قرّاء العربيّة الموسّع ولا سيّما طبقة القرّاء المثقّفين والنّقّاد المتابعين للإنتاج الأدبيّ الجديد الّذي غالبا ما تبادر به دار النّشر المعنيّة.

إنّ هؤلاء القرّاء معنيّون بالتّعرّف إلى الوجه الآخر للرّبيعي القصّاص، أي ذلك الوجه الإنسانيّ الواقعيّ الّذي يرتبط من بعيد أو قريب بإنتاج المؤلّف القصصيّ أوّلا كما يقودنا من جهة ثانية إلى ربط الصّلة بينه وبين جيل كامل من معاصريه إذ تجمع بينهم ملامح سياق اجتماعيّ وثقافيّ موحّد يمكن التماسها في حقل كتاباتهم الذّاتيّة خاصّة.

لقد أسهب ميخائيل نعيمة خلال ميثاقه السّيرذاتيّ في الحديث عن تحوّل حيوات الكتّاب الخاصّة إلى حقّ من حقوق قرّائهم عليهم وجزء لا يتجزّأ من تاريخ ثقافة عصرهم، وهو مبرّر من مبرّرات الكتابة الذّاتيّة الّذي نراه ينطبق بصورة خاصّة على نصّ الرّبيعي كما سنبيّن. ولئن لم تفتنا مشروعيّة هذا البعد التّواصليّ- الغيريّ، الّذي يكتسي طابعا اعترافيا إنسانيا في السّيرة الذّاتيّة، فإنّ ذلك لا ينبغي له أن يحجب عنّا أولويّة التّواصل الذّاتي. فالمترجم لذاته يحتاج إلى كتابة حياته الشّخصيّة لغاية إرساء تواصل ذاتيّ بالدّرجة الأولى ذلك أنّه يهدف من خلال الفعل السّيرذاتيّ إلى توظيف المكتوب لبلورة المعيش الموسوم بالتّراكم والتّداخل. فالتّبعيد اللّغويّ يعمل على إخضاع وقائع الحياة إلى وحدة معقوليّة تمكّن صاحب السّيرة الذّاتيّة ما بعديّا من تفهّم المنطق التّاريخيّ المتحكّم بالمادّة الحياتيّة وتشتدّ هذه الحاجة لفهم أطوار الحياة لدى الكتّاب الّذين يعايشون فترات تحوّل تاريخيّة استثنائيّة من شأنها أن تجعلهم عرضة لاهتزازات سياسيّة وايديولوجيّة وبالتّالي فهي تؤثّر في توازنهم النّفسي وتخلخل مقوّمات هويّاتهم بفعل وقوعهم في سياقات تحوّلات كبرى تجرّهم إلى دوائر صراع عنيفة. وهو أمر نراه ينطبق تمام الانطباق على كتّاب العشرينات وما بعدها، هؤلاء الّذين واكبوا الحربين العالميتين خاصّة وذاقوا ويلاتها. وممّا لاشكّ فيه أنّ جيل السّتّينات والرّبيعي أحد أعلامه جيل واكب حقبة من أكثر حقب التّاريخ العربيّ الحديث توتّرا. فالتّجربة النّاصريّة بما تمخّضت عنه من آمال وخيبات جسام أربكت مسار التّحديث كما أنّ الهزائم السّياسيّة المرّة الّتي عصفت بمنطقة الشّرق الأوسط وعلى رأسها احتلال فلسطين وحرب67 وفشل الأنظمة العربيّة في ترسيخ الدّيمقراطيّة كانت من عوامل الإحباط الأساسيّة الّتي اهتزّ لها كيان المثقّفين العرب في تلك الفترة.

إنّ العراق منطقة عربيّة شهدت وماتزال تشهد إلى اليوم اهتزازات سياسيّة عنيفة أثّرت في شخصيّة الرّبيعي وانعكست آثارها في مسيرة حياته حتّى وهو يتابعها بعيدا عن وطنه. في هذا السّياق القلِب ندرج تفسيرنا لأحد تأويلات عنوان السيرة الذّاتيّة للمؤلّف المذكور، فالعنوان بوصفه نصّا مصاحبا وجزءا لا يتجزّأ من النّص، يمثّل كما يرى جيرار جونيت G.Genette (9) إحدى العتبات الهامّة المفضية إلى تأويله واكتناهه. لذلك فالصّيغة الاستفهاميّة المستغرقة للحياة توحي بأنّ تقلّبات الواقع الخارجيّة الّتي أشرنا إليها آلت عند الرّبيعي إلى تمثّل إشكاليّ لتاريخه الخاصّ المسبوك في تاريخ وطنه العامّ وهوما يكشف عن تصوّر للسّيرة الذّاتيّة ينأى عن النّزعة الإخباريّة التّقريريّة الّتي تضمر معرفة مسبقة أو ما قبليّة بماهية الحياة المستفهم عنها زمن الكتابة.

إنّ الصّيغة المعتمدة لا تكرّس أسبقيّة المعنى على الفعل الكتابيّ وإنّما تراهن على تفعيله ليرسم حدود مغامرة يتفاعل فيها اللّغويّ والمعيش، وبذلك فهم الرّبيعي السّيرة الذّاتيّة فهما حيويّا ينفتح خلاله المجهود التّذكّريّ في اندماجه بالكتابة على استقراء حقيقة كامنة ومجازفة حقيقيّة بالتماسها أيّا كانت السّبل ودونما نكوص أمام شتّى المواضعات الّتي بإمكانها أن تفشل في كلّ آونة خطّة البوح. لذلك صرّح المؤلّف أنّه قرّر «أن يكتب أو لايكتب» أي أن يقدم على قول ما لابدّ من قوله أو يلغي مشروع البوح من أساسه. فالكثير من المترجمين لذواتهم تعرّضوا للمتابعة القضائيّة بسبب جرأتهم في الكشف عن حقائق تجاوزت حيواتهم الخاصّة إلى المساس بأسرار غيرهم من معاصرين أو أقرباء وفي ذلك دلالة كافية على أنّ الفعل السّيرذاتيّ ملزم أخلاقيا. من الواضح إذن أنّ الرّبيعي ركب طريق الصّعوبة وراهن على الكلمة الكاشفة الشّفّافة و«الطازجة» أحيانا وهي

كلمة لا تمارس البوح السّيرذاتيّ من وراء حجاب أي على نحو استعاريّ مجازيّ بل وجدناها تمضي قدما في التّعرية عن المستور والمجازفة برفع أقنعة مايزال قيامها في مجال الكتابة الذّاتيّة الحديثة يشي بهشاشة بعض الأقلام في المجال الاعترافيّ وخضوعها لسلطة الرّقابة الذّاتيّة قبل الرّقابة الخارجيّة. إنّ سيرة عبد الرحمان الرّبيعي في طبعتها النّهائيّة تتبنّى استراتيجيّة بوح ترشيديّة إذ نراها تمعن في مخاطبة قارئ يطلب منه أن يكون على درجة من الوعي والنّضج يخوّلان له أن يواجه بنفس الجرأة الّتي أظهرها المؤلف تناقضات الواقع ونفاق المواضعات الّتي تحكم السّيطرة عليه. تشتغل هذه الاستراتيجيّة في نظرنا باتّجاه المراهنة على توليد قارئ يراد منه أن يكون إيجابيا أي منفتحا على الرّسالة المبطنة راغبا عن المشاكسة وراغبا في تحمّل وطأة ما يقرأ ومسؤوليّة تأويله إن لم نقل مراجعة المنظومة القيميّة الّتي توجّه علاقة الذّات العربيّة بملابسات أوضاعها الواقعيّة حاضرا وماضيا.

إنّ الموضوع المتحدّث عنه في «أيّة حياة هي؟» لا يهمّ فترة من الحياة مضت وانقضت وإنّما يطال كلّ تلك الرّواسب والآليات المستحكمة في واقعنا العربيّ منذ أزمنة بعيدة. وهي ما تزال فاعلة على تغيّر بعض صورها الخارجيّة العرضيّة. إنّ هذه العلاقة التّواصليّة الّتي توقفنا عندها مختلفة إلى حدّ كبير عن العلاقة التّواصليّة التّخييليّة الّتي تحتمي بالمتخيّل الأدبيّ وتلوذ به درءا لمواجهة سافرة ومؤلمة إلى أبعد الحدود بالقياس إلى علاقة الذّات الكاتبة بذاتها أو علاقتها بالآخر. هكذا إذن يمكن أن نرى في النّمط التّعاقديّ المرجعيّ الذّاتيّ وفي الاستراتيجيّات الخاصّة بكلّ مترجم لذاته بعدا مخصوصا من أبعاد الميثاق السّيرذاتي الّذي يشفّ عن اتّجاه شّخصيّة الإنسانيّة ونوعيّة العلاقة الّتي يعمل على بنائها مع قارئه في سياق تواصليّ تتنازعه محدّدات خارجيّة سابقة على الكتابة بإمكانها خلخلة الخطّة التّواصليّة السّيرذاتيّة وإعاقتها. وهوما يقوم دليلا على أنّ الفعل التّواصليّ السّيرذاتيّ فعل متوتّر دائما لا ينبني على تعليق الشّكوك بقدر ما يراهن على احتواء القارئ، لذلك تبقى قضيّة البوح قضيّة معلّقة أي مفتوحة على إمكانيّات تأويليّة جديدة بالتدبّرلأنّها تفترض التّساؤل عن مدى قدرة الكتابة الذاتيّة على تكييف ردود الفعل القرائيّة وتطويرها إن لم نقل تحريرها من المواضعات الماقبليّة، خاصّة وأنّ التّواصل يتمّ في سياق أجناسيّ حميم ينهض على تنمية الرّابطة الإنسانيّة بين كلّ من الباثّ والمتقبّل.

لقد اقترن العنوان الكبير لنصّ الرّبيعيّ على صفحة الكتاب الأولى بعنوان فرعيّ أو شارح كما يسميه المؤلّف وهو «سيرة البدايات». العنوانان متلازمان متكاملان ينبنيان على رابطة مؤثّرة في تجنيس النّص. والسّؤال المطروح في هذه الحالة هو كما يلي: ما هي القيمة المضافة المقترنة بالعنوان الفرعيّ؟

يبدو لنا أنّ المؤلف كان شاعرا على نحو ما بحدود نصّه الأجناسيّة، ذلك أنّ النّصوص المرجعيّة الذّاتيّة ليست صنفا واحدا بل دائرة أجناسيّة متكاملة. فالمذكّرات غير السّيرة الذّاتيّة وكلاهما غير الصورة الشّخصيّة أو «البورتريه» Auto- portrait. ورغم ما يربط بين هذه الأجناس من علاقات عضويّة فهي حاملة لسمات خلافيّة تميّز بينها في دائرة الأدب الذّاتي العامّة. إنّ «أيّة حياة هي؟» نصّ ذاتيّ يوهم عنوانه الكبير بأنّه سيرة ذاتيّة بالمعنى الاصطلاحيّ الدّقيق ولكنّ عنوانه الشّارح يشتغل باتّجاه تعديل القرينة الأجناسيّة المتلبّسة بلفظة «حياة»، إذ يقلّص مدّة الحكي إلى فترة البدايات وهو ما يجعل جنس النّص الصّحيح هو محكي الطّفولة Récit d'enfance. فالنيّة اتّجهت إلى الوقوف على طور من أطوار حياة المؤلّف وهو الّذي حدّده الرّاوي في الميثاق بالمرحلة الّتي تبدأ من الطّفولة وتقف عام 1957، تاريخ مغادرة الشّخصيّة لمسقط رأسها مدينة النّاصريّة والتحاقها بمعهد الفنون الجميلة ببغداد. وعلى ذلك فإنّ ديمومة الحكي السيرذاتيّ لاتتجاوز العشر سنوات باعتبار أنّ النّص افتتح بمشاهد من المرحلة الدّراسيّة الابتدائيّة المؤرّخ لها بسنة 1948.

إنّ الحكي لا يغطّي إذن أهمّ المراحل العمريّة الّتي لا

بدّ من أن تغطّى في السيرة الذّاتيّة ونستخلص من ذلك أنّنا إزاء مشروع سيرذاتيّ قابل للتّطوير، يعتبر النّص المعنيّ أولى حلقاته، وهو ما حصل مع نصّ الأيّام مثلا إذ انتهى جزؤه الأوّل- الّذي توقّف عند تأهّب الصبيّ لمغادرة قريته صحبة أخيه للالتحاق بالأزهر- بالالتحام مع جزءيه الموالين لتتكوّن من اجتماع الأجزاء الثّلاثة سيرة طه حسين الذّاتيّة.

«أيّة حياة هي؟» هو إذن نصّ جديد ينضاف إلى رصيد الأدب العربيّ فيما اصطلحنا عليه بمحكي الطّفولة. ويحضرنا في سياقه الأجناسيّ نصّان آخران متفاوتا القيمة الفنيّة الأوّل نصّ جبرا ابراهيم جبرا (10): «البئر الأولى» والثّاني «رجع الصّدى» (11) للكاتب التّونسيّ محمّد العروسي المطوي الّذي أبدى فيه تأثّرا واضحا بالجزء الأوّل من الأيّام. أمّا في الأدب الأجنبي فيمكننا أن نحيل على واحد من أبرز نصوص محكيّات الطّفولة تميّزا في مستوى الأسلوب القصصيّ، وهو «طفولة» (12) Enfance لنتالي ساروت Nathalie Sarraute وقد نشر عام 1983.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ج. ج. روسو J.J. Rousseau كان أوّل مترجم لذاته أكد محكي الطّفولة وأولاه قيمة استثنائيّة في تفسير تاريخ شخصيّته وذلك في مؤلّفه السّيرذاتيّ: «الاعترافات» Les confessions الّذي أبدى فيه وعيا مرهفا بأنّ «الطفل هو أب الرّجل» كما قال الشّاعر الانجليزيّ وردزويرث، وبذلك سبق روسو اكتشاف فرويد Freud لقيمة الطفولة ومركزيّتها في فهم الشّخصيّة بأكثر من قرن من الزّمان.

لقد أرسى روسو سنّة الكتابة عن الطّفولة قبل غيره وذهب بعيدا في رسم الملامح الجنسيّة بالأخصّ لسنوات عمره الأولى الّتي تركت بصماتها في تاريخ تطوّر شخصيّته ولم يكن إسهابه في مثل هذا الحديث ليفهم أو ليقدّر حقّ قدره في زمان كتابته ولا حتّى بعده بزمن لأنّه لم يكن حديثا مألوفا فإذا أغلب معاصريه يسخرون من جرأته ويعتبرونها لونا من ألوان المبالغة في العبث. ليس من شكّ إذن في أنّ عبد الرحمان مجيد الرّبيعيّ على وعي بيّن أواخر القرن العشرين بأنّ فترة الطّفولة تعدّ فترة حاسمة في تاريخ كلّ إنسان كما أنّ عامل الحنين إلى زمن البراءة والذّكريات الجميلة الّتي ازداد ألقها بمرور الزّمن وتراجع عهد الصّبا قد ساهم بدوره في تركيز الرّبيعيّ على هذه الفترة الخصبة بأحداثها البكر وانفعالاتها التّلقائيّة المنفتحة بنهم على مجهول الحياة. وهي تبقى دائما بالنّسبة إلى المترجمين لذواتهم الرّهان الأعسر والأخلب. وهو ما جعل جبرا ابراهيم جبرا يعرّف محكي الطّفولة بأنّه: «قصّة البراءة المفقودة ومحاولة استعادتها» (13). يقول الرّبيعي في تأكيد قيمة الفترة الطّفوليّة: «تأكّدت لي أهميّة مرحلة الطّفولة بكلّ تفاصيلها فهي الّتي يوظّفها الكتّاب لاحقا في أعمالهم لا سيّما الرّوائيّة والقصصيّة منها وتعتاش نصوصهم عليها. ولكنّ كتابة الطّفولة بكلّ دقائقها لم أجد كاتبا عربيا قد منحها هذا الاهتمام وكرّس لها كتابا خاصّا بل إنّها تأتي في سياق حديث شامل عن حياته وهذا ما فعله جل كتّاب السّيرة» (14). وتعليقنا على هذا الشّاهد يحملنا على الإقرار أوّلا بأنّ محكي الطّفولة مستقلا بذاته محكي قليل نسبيا في الأدب العربيّ بالقياس إلى عدد السّير الذّاتيّة الكثيرة ولكنّ هذا المحكي مستقلاّ غير منعدم بالمرّة وأكثره مدمج كما أوضحنا في سيرذاتيّة مكتملة. ومن أبرزمحكيّات الطّفولة القائمة بذاتها نصّ «البئر الأولى» لجبرا الّذي يعتبر رياديا. وقد أبدى المؤلّف في ميثاق هذا النّص: «لماذا سيرة الطّفولة هذه؟» وعيا مرهفا بإشكاليّات هذه النّوعيّة الكتابيّة الدّقيقة لذلك مرّ إنجازه للنّص بمراحل تقليص للمادّة المرويّة الّتي كانت دسامتها وتشعّباتها تفرض عليه الانتقاء في عرضها فضلا عن ضرورة مواجهة عمليّة صياغتها الّتي تفترض على حدّ قوله التّوفيق بين «سيولة التّجربة وشكلانيّة الكلمة».

إنّ سير الطّفولة أضحت اليوم واضحة الحدود آخذة في التّنامي وهو ما يشهد به نصّ الرّبيعيّ وغيره من النّصوص من أمثال نصّ القاصّة العراقيّة سالمة صالح الّذي اختارت له عنوان: «زهرة الأنبياء، يقظة الذّاكرة». (15).

إنّ السّؤال الأهمّ الّذي يريد أن يطرحه هذا البحث

من خلال وضع سيرة الطّفولة للرّبيعيّ في سياقها الأجناسيّ العربيّ الحديث خاصّة هو كالآتي: ما هي استراتيجيّة السّرد السّيرذاتيّ الّتي اعتمدها الرّبيعيّ وكيف يمكن قراءتها بالقياس إلى سياقها الكتابيّ العربيّ أوّلا والأجنبيّ عموما؟

استراتيجيّات السّرد في «أيّة حياة هي؟»

إنّ الكتابة في موضوع الطّفولة كتابة شائكة للغاية لأنّها تطرح في مستويي الإنجاز والتّقبّل قضايا جوهريّة أهمّها القدرة على استرجاع ماض بعيد ومصداقيّة تشكيله في الخطاب تشكيلا أمينا وذلك على نحو يظلّ المكتوب فيه وفيا للواقع التّاريخيّ هذا بالإضافة إلى صعوبة بعث الماضي الطّفوليّ المتذكّر وإحيائه فنيّا أي كيف يمكن أن تردّ إليه الحياة وهو يتحوّل من واقع معيش غشي النسيان أكثره إلى واقع مكتوب؟

يبدو لنا أنّ استراتيجيّة الرّبيعيّ السّرديّة في محكيّ طفولته واقعة في نفس الخطّ الاستراتيجيّ الّذي كتب به جبرا طفولته وحتّى سالمة صالح، إنّه الخطّ السّرديّ التّمثيلي الجامع لوقوع الفعل السّرديّ في مدار «الاندهاش والانتعاش» بمشهدة الماضي المتذكّر. وهي استراتيجيّة دلّ عليها الفصل الافتتاحيّ الّذي عقده جبرا لإعلان خطّته الإنشائيّة المفصّلة.

لقد كتب الرّبيعيّ طفولته «أيّة حياة هي؟» كما كتبها جبرا أي منسابا مع حركة الذّاكرة المتدفّقة بصور الماضي ووقائعه السّاحرة الّتي تتمشهد خاصّة في المقاطع الحواريّة التّلقائيّة. إنّ الطفولة كما يقول الكاتب لن تتكرّر مرّتين. ففي مثل هذه الحالة يضحي فعل الكتابة في بعد من أبعاده لونا من الانتشاء وضربا من الانسياق العفويّ مع تيّار التّذكر الجارف ومحاولة لملء فراغاته بما لا يتنافى مع الحقيقة الّتي يعتقدها الرّاوي. ذلك أنّ الكتابة تغدو فعل ارتداد وارتحال في طيّات زمن زئبقيّ هارب باستمرار تعمل الرّموز اللّغويّة على اقتناصه بغية الإمساك به إن لم نقل ترميمه وإثباته على الورق.

إنّ الاندهاش يعبر عن الطّور الحافز على الكتابة وإن آل إلى مداخلتها فالفاصل الزّمنيّ الماثل بين زمني الحكاية والخطاب يسبغ على الوقائع الطّفوليّة سحرا أسطوريا لأنّها قريبة من الرّاوي ينبض بها وجدانه، وهي في نفس الوقت بعيدة عن مناله يشعر باستحالة انقيادها له لأنّه عاجز عن تملّكها تملّكا كليّا. وما الكتابة عنها إلا محاولة مقنّعة في استعادة التّماهي اللّذيذ معها. أمّا الانتعاش فهو النّتيجة المنتظرة للفعل السّيرذاتيّ الّذي يتّجه أخيرا إلى تجديد وعي الكاتب بذاته وإذكاء بريق الحياة الكامن فيه، هذا البريق الّذي عملت أعباء حياة الكهولة على طمسه والعبث به وفي ذلك دليل كاف على أنّ الكتابة السّيرذاتيّة فعل خلافيّ إذ ترتد على كاتبها بالدّرجة الأولى ارتدادا انعكاسيا مؤثّرا في وجدانه وفي علاقته بالحياة والأحياء. يقول جبرا في المعاني المذكورة: «... فإنّ الطّفولة تبقى مبعث سحر يستديم فعله الغامض ومصدر وهج يعجز عنه التّفسير. وكلا السحر والوهج يغرينا دوما بالشّخوص إليه والاندهاش به مجدّدا، محققا للنّفس انتعاشا هي بحاجة إليه كلّما راكمت عليها الأيّام أحداثها وحطّت السنون عليها أعباءها» (16). أمّا الرّبيعي فيقول في اتّجاه شبيه بالأوّل: «يخيل إليّ دائما أنّ الطفولة جميلة... مهما كانت وطأة الحياة على أسرنا ومن ثمّ علينا، مهما احتجنا وحلمنا وأردنا ولم نحصل على شيء... وسرّ جمال الطفولة في كونها ابتعدت كثيرا وتساقطت عنها كلّ التّشوّهات والتّجاعيد والغبار فبدت صافية عذبة لا نشمّ منها إلاّ عبق البراءة وشذاها اللّذيذ» (17).

لقد كان هذا التّوجه الاستعادي الهادف إلى استحضار ذكريات الصّبا في حاضر السّرد ينحو عند الرّبيعيّ إلى تمثيل الوقائع والأقوال وابتعاث المشاهد الماضية من خلال تركيبها في لوحات متماسكة دائما يمتزج فيها السّرد بالوصف الموحي الدّقيق الّذي يهيمن عليه الرّاوي السّيرذاتيّ العليم دونما توقّف نقديّ يذكر على إشكاليّات الفعل التّذكري أو مدى مصداقيّة تمثيل آليّات القصّ المعتمدة للحقيقة التّاريخيّة. وأبرز ما يتجلّى ذلك في

صور الماضي المستحضرة وفي المشاهد الحواريّة المتعدّدة التي توهم بانبثاق أصوات الشّخصيّات المتحاورة بالعاميّة العراقيّة من جوف الماضي البعيد واختراقها للخطاب بلا حرج: «كان كي تامول يرتدي دشداشة بيضاء بينما دسّ قدميه في حذاء جلديّ، وقد طوى سترته ووضعها على ذراعه نظرا لشدّة الحرارة.

قلت أريد ان أرى سوق السّراي ومكتباتها الّتي سمعت عنها ولم أرها.

فقاطعني مكي:

- اتركنا تعرف لما أشوف الكتب رأسي يدوخ، ولا أقرأ إلاّ مجلّة «الكواكب» فهي مصدر ثقافتي.

ولم يفد معه توسّلي، فهو دليلي حتّى أعرف الطريق، قال:

- سندخل من هنا.. إلى القيصريّة. راح تشوف طولها عشر مرات أكثر من قيصريّة الناصريّة (18).

تصدق على هذا المقطع عبارة «الكذب الصّادق». فالرّاوي يوظّف الجهاز السّردي لابتعاث ما يعتقد أنّه وقع بالفعل رغم أنّ التّفاصيل الكثيرة المؤثّثة للمشهد يمكن أن تثير أكثر من سؤال. لذلك تعتبر أنّ نصّ الرّبيعيّ ونصوص السّيرة الطّفوليّة العربيّة الّتي وقفنا عندها تمثّل جماليّات الكتابة السّيرذاتيّة الكلاسيكيّة كما كان يمارسها الرّوائيّ الفرنسيّ ستندال Stendhal مثلا ومن قبله روسو لأنّها كتابات كانت تجنح عموما إلى ابتعاث الماضي كما كان.

إنّ التّحوّلات المعرفيّة الكبيرة الّتي عرفها حقل الإنسانيّات منذ العقود الأولى من القرن العشرين وعلى رأسها علم النّفس التّحليليّ قد فتحت أبواب التّجديد الأدبيّ على مصراعيها فلم يعد بوسع كتّاب السّيرة الذّاتيّة الأوربيّين أن يتجاهلوا النّتائج المعرفيّة الّتي أسفرت عنها بحوث فرويد S. Freud مثلا في الجهاز النّفسي وفي آليات التّذكر فهذه الأبحاث غدت جزءا لايتجزّأ من أسلوب تفكير الكتّاب بذواتهم وبطرائق كتابتها وعرضها. وقد تعمّق هذا التّأثّر لدى كتّاب الرّواية الجديدة خاصّة الّذين حوّلوا الكتابة الرّوائيّة من «كتابة مغامرة إلى مغامرة كتابة» ممّا يعني أنّهم انزاحوا عن الجماليّة الكلاسيكيّة ورفضوا التّعامل مع الشّخصيّة القصصيّة باعتبارها ذاتا نفسيّة متناسقة ومنسجمة. وهو ما انعكس في كتاباتهم لسيرهم الذّاتيّة. فنتالي ساروت مثلا لا تهتمّ بسرد وقائع طفولتها سردا تتابعيا بقدر ما تعمل على أشكلة قضيّة الاستدعاء التّذكّري في سيرة طفولتها وإبراز كيفيّة اشتغال العمليّة التّذكرية وما يلابسها من تشويهات عفويّة أو إراديّة تعود بالأساس إلى الرّغبة في ملء فراغات الذّاكرة أو في تجميل صور الطّفولة المستدعاة وهي تلك الذّكريات المقنّنة اجتماعيا الّتي وسمها فرويد بالذّكريات - الحاجبة Les souvenirs- écrans.

إنّ نصّ طفولة للكاتبة المذكورة يقرأ كسيرة نقديّة تحاول إبراز حدودها المرجعيّة بقدر ما تقرأ في ذات الوقت كسيرة تبني قصّة ماض طفوليّ اندثر. لذلك ابتدعت الكاتبة جهازا سرديا متطوّرا انشطر فيه صوت الرّاوي السّيرذاتي الموحّد إلى صوتين أحدهما يضطلع بوظيفة الرّقابة على السّرد في الوقت الذي يستسلم فيه الصّوت الآخر إلى زخم ذكرياته المجمّلة وبذلك تنامى الملفوظ في ظلّ حوار ساخن ومتوتّر بين الصّوتين المنشطرين فأضحى الاشتغال بمغامرة كتابة الفعل السّيرذاتيّ ليس بأقلّ قيمة من الاشتغال بإنشاء قصّة الحياة. بعيدا عن هذه الهواجس الكتابيّة الأوربيّة المعاصرة الّتي لا تطمئنّ كثيرا للاندهاش والانتعاش بطفولة مسبوكة مابعديا في قالب سرديّ يتوسّل بالمتخيّل الأدبيّ لمحو آثار النّسيان واختلاط الصور إن لم يكن اختلاقها في بعض الحالات بنيّة تجميل الصورة الشّخصيّة أو إدراجها في نسق قيميّ لم تكن لتتدرج فيه قبل ذلك تتنزّل جلّ سير الطّفولة العربيّة الّتي أمكننا الاطّلاع عليها وهو ما يؤكّده نصّ الرّبيعيّ الّذي لا يخرج عن سياقه رغم أنّ المؤلّف من أكثر الرّوائيين العرب في الفترة الحديثة ممارسة للتّجريب واختبارا لإمكانيّات وتنويعات سرديّة مستحدثة.

لا شكّ أنّ الجماليّة الكلاسيكيّة ولا سيّما في الكتابة الذّاتيّة تظلّ خيارا لم يفقد جاذبيّته لأنّه لايزال قائما. وفي اعتقادنا أنّ خيار الرّبيعيّ الفنّي يفسّر بتوقه الجارف إلى استعادة ذلك الجانب الحميم من حياته الّذي بات كلّ يوم يبتعد عن مناله خاصّة وهو يعيش منذ زمن ليس بالقصير بعيدا عن وطنه وبعيدا بالخصوص عن مسقط رأسه: النّاصريّة الّتي أضحت رمزا لهويّة يخشى الكاتب أن تضيع منه في زحام تقلّبات الحياة الّتي عرفها. يتأكّد هذا الهاجس في قوله: «... فهي مدينتي الّتي سأرسمها ومن بعيد سأكتبها، سواء في رواياتي أو في العشرات من قصصي القصيرة، والّتي سأظلّ أحملها معي أينما ذهبت وفي أيّ مكان استقرّ بي المقام» (19). وبذلك يكون الرّبيعي قد بوّأ المدينة مكانة مركزيّة في كلّ إنتاجه، بل وظّف الشّاهد المذكور ليفتح كلّ نتاجه التّخييليّ على ما يصطلح عليه لوجون بالفضاء السّيرذاتيّ L'espace autobiographique (20) وقلبه النّابض المدينة لأنّها البؤرة الّتي تختزل فيها حياة الرّبيعيّ إنسانا وكاتبا.

تستمدّ سيرة طفولة الرّبيعيّ طرافتها في نظرنا من بعدين اثنين يتعلّقان بالمضمون، الأوّل يتمثّل في دعم وظيفة البوح بالقياس إلى أغلب النّصوص العربيّة الممثّلة لهذا الجنس، أمّا البعد الثّاني فهو يكرّس لامركزيّة الأنا السّيرذاتيّ لصالح تبئيرالمدينة وتذويب قصّة الحياة الفرديّة في نسيجها المتشابك، وهو أمر لافت في حكي ينتظر منه أن ينحت صورة الذّات الخاصّة ويمنحها مقاما مميّزا.

وظائف البوح في «أيّة حياة هي؟»

لم يكن البوح كما تجلّى في «أيّة حياة هي؟» منفصلا في الحقيقة عن محاولة جريئة لإماطة اللّثام عن الوجه الآخر للمدينة ذلك الوجه المستور ألّذي عاينته الشّخصيّة السّيرذاتيّة وخاضت معتركه على حداثة سنّها. لذلك لم يمثّل البوح في النّصّ بعدا حميميّا صرفا يكشف عن أسرار الصبيّ أو انحرافاته الخاصّة، بقدر ما كشف عن عالم اجتماعيّ موسّع انجرف هذا الأخير إلى تحسّسه ودفعته حتميّة الظروف إلى استكشاف خباياه واختباره على نحو ما. وقد وظّف الخطاب السّيرذاتيّ للغوص على مظاهر المستور الجنسيّ خاصّة وتعريتها من خلال استعمال لغة طازجة تسمّي الأشياء بأسمائها المتداولة في لغة عراقيّة عاميّة أغلب الأحيان.

فحديث الجنس في النّص هو في الأغلب حديث عراقيّ وليس حديثا مسكوبا في لغة عربيّة كما أنّ ظاهرة انسكاب الحكي في اللّهجة العراقيّة تجاوزت حديث الجنس إلى كلّ مظاهر الحياة الاجتماعيّة الأخرى وهو ما يدعم اشتباك مظاهر البوح بالمدينة ويجذّرها فيها كما أنّه يساهم في وسم هويّتها على اعتبار أنّها ظهرت بصورة الشّخصيّة السّيرذاتيّة الرّمزيّة.

لا شكّ إذن أنّ جرأة الرّبيعيّ على كشف جوانب خفيّة من حياة أقرب النّاس إليه: أبيه وأصدقائه وعدد من جيرانه يدلّ على أنّه اختار رهان الصّراحة وعمّق الخطّ الاعترافيّ الّذي فتحه محمّد شكري في «الخبز الحافي» (21) وهو اتّجاه أخذ في الابتعاد عن سنّة المترجمين لذواتهم الرّوّاد في الأدب العربيّ الحديث الّذين دأب أكثرهم على سنّة الاقتصاد في البوح واعتماد بلاغة التّلميح بدلا من التّصريح وجعل الاعتبار فوق الاعتراف الّذي تمثّل إحدى نماذجه القصوى في الأدب الفرنسيّ السّيرة الذّاتيّة لأندري جيد André Gide وعنوانها: Si le grain ne meurt (22). ذلك أنّ المترجم لذاته ذهب فيها بعيدا في كشفه عن علاقاته الجنسيّة المثليّة وهوما أثار حفيظة العديد من معاصريه على هذه الجرأة الفريدة من نوعها في ذلك الوقت وإن لم يعد الأمر كذلك بالنّسبة إلى ما يكتبه القوم اليوم هناك نساء كانوا أو رجالا على حدّ السّواء.

إنّ البوح عند الرّبيعيّ تميل كفّته إذن باتّجاه تقاليد كتابيّة جديدة على السّيرالذّاتيّة العربيّة الحديثة وهي تقاليد آخذة في التّطور بسبب تغيّر العقليّات والقيم الحديثة إلى جانب انفتاح هذه التّجارب الكتابيّة على الآداب الأجنبيّة كلّ ذلك يجعلنا نرفض معالجة قضيّة البوح في نطاق رؤية متعالية على التّاريخ تقابل بين

عقليتين سكونيتين: الغرب المتحرّر والشّرق المحافظ فقد سبق وأن أثبتنا أنّ المواقف من البوح نسبيّة في الغرب ذاته ومتطوّرة في الزّمان وأنساق الأدب جزء لا يتجزّأ من تاريخ الشّعوب وصيرورتها الزّمنيّة.

إنّ البعد الاعترافي الّذي تحقّق على نحو لافت في سيرة الرّبيعيّ ليس هامّا بذاته، فالكتابة الذّاتيّة لا تستمدّ في نظرنا قيمتها الأولى من درجات تحدّيها الشّكلي للمواضعات الأخلاقيّة السّائدة بل من قدرتها الحقيقيّة على توظيف البوح السّيرذاتيّ توظيفا مفيدا يثري آفاق متقبّل النّصّ ويفيده في تعميق الإحساس بمعنى وجوده في العالم الّذي يعيش فيه. لذلك لا بدّ من أن نفرّق بين الإفادة والإثارة فيصبح السّؤال المطروح كما يلي: هل كانت جرأة الرّبيعي الاعترافيّة مفيدة؟

إنّ الظّاهرة الاعترافيّة في نصّ الرّبيعيّ كانت بلا ريب وظيفيّة لأنّها ربطت ربطا عضويا كما ذكرنا بين البعدين الممثّلين لطرافة النّصّ، وهما سيرة الذّات وسيرة المدينة.

لقد جاءت مدينة النّاصريّة في الخطاب صورة مكتملة لا تختلف مقوّماتها في شيء عن مقوّمات الكائن الحيّ. ففي الفصل الثّاني اعتنى الرّاوي برسم وجهها الهندسيّ أو المعماريّ رسما مفصّلا جعل منها حضورا مجسّما للقارئ. وهي مثل الطّفل الّذي كانه هذا الرّاوي وجود ناشئ في تاريخ الفضاء العراقيّ لأنّها مدينة استحدثت استحداثا ومرّت بأطوار تاريخيّة قبل أن تصير من خلال ما توافد عليها من جماعات بشريّة، مدينة محدّدة الوجه والملامح. وهي إلى ذلك مدينة شديدة الحضور فقد عمد الرّاوي إلى إنطاقها من خلال إبراز اللّهجة المحليّة وتأكيدها في الخطاب كما اعتنى بتصوير حياتها الاجتماعيّة والرّوحية من خلال وصف عاداتها وتقاليدها وطرز عيشها ومؤسّساتها متبسّطا في إطلاع القارئ على أغذيتها وكيفيات إعدادها وطقوسها ولاسيّما عاشوراء. وقد كان الرّاوي وهو يجول بقارئه في مسالكها حريصا دائما الحرص كلّه على ترصيع خطابه باللّهجة العراقيّة الّتي لم ينس - وهو يتّجه بخطابه إلى قرّاء تونسيين أوّلا ومن جنسيّات أخرى ثانيا- أن يحدّد كيفيّات النّطق بها ويشرح مغلقاتها شرحا لغويا أويعمل على تقريبها من كلمات مرادفة لها في اللّهجة التّونسيّة بالخصوص. وهو ما يدلّ على أنّ المدينة أمست بالفعل شخصيّة متكاملة في الخطاب بدرجة لافتة في سيرة طفوليّة كان فيها الطّفل يصوّر دائما متجذّرا في سياقه منفعلا به ومتفاعلا معه إلى أبعد الحدود.

ولئن كان التّداعيّ الغرضيّ المتوالد عن استحضار ذكريات الماضي البعيد هو منبع تشكّل المعنى السّيرذاتيّ فإنّ حاضر التّلفّظ قد لعب دورا لا يستهان به في توجيه هذا التّداعي المعنويّ وبنائه في الخطاب بناء جامعا بين واقعيّة الحدث ورمزيّته. فالحنين مثلا إلى المدينة الأمّ وإحياء صورتها في سياق الغربة والارتحال من مدينة عربيّة إلى أخرى لم يكن مجرّد ارتداد إلى زمن الطّفولة وبدايات الوعي بالذّات الفرديّة في إطار الانتماء إلى أسرة معيّنة وجماعة بشريّة أشمل وإنّما هو إلى ذلك حنين إلى نقطة رمزيّة مخصوصة يرتدّ إليها كيان الرّاوي الكهل مستجمعا في راهن الكتابة مظاهر وجوده المنثورة في تضاعيف الأزمنة والأمكنة الّتي مرّ بها في مسيرة حياته.

إنّ فقدان الأمّ الحنون في لحظة قاسية يتجاوب في قراءة رمزيّة معمّقة للنّصّ مع كلّ مظاهر الفقدان الّتي اختبرتها الشّخصيّة على مدى فترات مختلفة من وجودها التّاريخيّ المتوتّر وهي بلا شكّ مظاهر تركت بصماتها في التوازن الذّهني والشّعوريّ للشّخصيّة. وعلى ذلك فإنّ الفعل التّذكري قد تحوّل في النّص إلى ذاكرة مكتوبة ذاكرة ورقيّة تتمتّع بقدر من التّبعيد الرّمزيّ يمكّنها من إعادة هيكلة ماضيها في الكتابة والسّيطرة عليه إلى حدّ ما.

إنّ كتابة الطّفولة عند الرّبيعيّ تمرّ بكتابة المدينة لأنّها بالأساس فعل ترميميّ يقف خلاله الرّاوي على ثوابت وجوده الّتي يخشى أن يسرقها منه الزّمن لذلك يستمدّ الفعل السّيرذاتيّ خلافيّته من كونه فعلا مضادّا لتيّارالزّمن الجارف الماحي.

ما من شكّ إذن في أنّ الرّبيعي قد نجح إلى حدّ كبير في إنقاذ ماضيه من التّلاشي مثلما نجح في توظيف مختلف أساليب السّرد ليجعل من بنية المكتوب الفضاء الرّمزيّ الّذي تجسّدت فيه المدينة وهي تنبض حياة وكأنّها كعهد الشّخصيّة بها ما تزال هي هي لم تعصف بها محن الحياة السّياسيّة ولم تدمّرها أيدي الغزاة الغاشمة وأسلحتهم الفتّاكة المستهترة بقدسيّة الحياة والأحياء. لذلك فالنّاصريّة كما نقرأها اليوم في نصّ الرّبيعي هي رمز لكلّ مدن العراق المستباحة الّتي تشهد كلّ يوم نسفا وحشيا لذاكرتها التّاريخيّة العريقة. كتابة الطّفولة بهذا المعنى هي إدراج للتّاريخ الفرديّ في التّاريخ الوطنيّ إنّها تشتغل باعتبارها ذاكرة بنّاءة يتمّ تفعيلها باعتبارها شكلا من أشكال المقاومة والنّضال من أجل أن تبقى صورة الماضي رهانا لإعادة بناء الهويّة الجمعيّة وترميمها، وهو ما يجعل فعل الكتابة عن الذّات غير منفصل عن سياقه العربيّ المحلي يبطن صراعا مع كلّ أشكال العنف والعدوان الّتي تستهدف إتلاف ذاكرة الشّعب العراقي التّاريخيّة وطمس صفحات ناصعة من تراثها وأمجادها وحتّى تفاصيل حياتها اليوميّة الّتي أمعن النّص في إبرازها وتمثيلها.

إنّ الشّخصيّة السّيرذاتيّة في محكيّ طفولة الرّبيعيّ شخصيّة مضاعفة وليست ذاتا فرديّة منغلقة على ذاتها تبحث في استجلاء مظاهرفرادتها بوصفها ترمز إلى تاريخ لن يتكرّر وهي السّمة الّتي سارت عليها السّير الغربيّة اقتداء بروسو.

إنّ الهوس بالمدينة لم يكن عند الرّبيعي شكلا من أشكال التّقديس بقدر ما كان دافعا جدّيًا لمتوظيف الخطاب للتّعرية عن أكثر من وجه من وجوه المدينة المستورة كما ذكرنا. وفي هذا المستوى بالذّات تتجلّى عضويّة التّلازم القائم بين البوح وتوظيفه للإيغال في الكشف عن حقيقة المدينة العميقة أي حقيقة تناقضاتها الّتي تختلط فيها الرّذائل بالفضائل وازدواجيتها الّتي تجعل منها شخصيّة مفكّكة منافقة وبالتّالي مغتربة في أكثر من حالة.

هكذا يشتبك الاعتراف مرّة أخرى بالواقع الموضوعي نائيا به عن كلّ أشكال الأسطرة الّتي تغري بها الكتابة عن زمن جميل. تظهر هذه الحقيقة بصورة مكثّفة في غوص الرّاوي على عالم المرأة العراقيّة الجنسي والعاطفي بالأخصّ، ففي قلب حياتها تتجلّى مأساة المدينة المتعثّرة في طلب هويّتهاوهنا برزت التّجارب الطّفوليّة المبكّرة كإحدى أهمّ الخلفيّات الّتي ساعدت على تعرية هذا الوجه الخفيّ المبطن. لم يكن الحنين العارم إذن تعلّة لحجب مطاعن المدينة أو السّكوت عنها في زمن التّلفظ المابعدي زمن الانتقال من الانفعال بالواقع إلى قراءته قراءة نقديّة.

لقد أظهر الرّبيعيّ جرأة نادرة في الأدب العربيّ عندما استنزف إمكانيّات المرجعيّة التّعاقديّة الّتي أبرمها مع قارئه إذ لم يحجم عن الحديث عن مغامرات أبيه الجنسيّة وأفراد آخرين من أقربائه ذاكرا أسماءهم الواقعيّة متوسّلا بالمتخيّل الأدبي ليعيد تركيب ما اعتقد أنّه حدث بالفعل.

إنّ البعد الوثائقيّ في «أيّة حياة هي؟» كان قويّ الحضور ممّا يدلّ على أنّ كتابة الذّات تميل باتّجاه السّرد التّاريخيّ لأنّها مشدودة إلى نظام الإحالة المرجعيّ. ورغم أنّ المنهج التّاريخيّ قطع منذ أربعينيات القرن الماضي خطوات واسعة في علمنة أدواته البحثيّة وإعادة النّظر في بنية ملفوظه السّرديّة والمفهوم البعيد للتّايخ، وهو ماتجلّى في الجهد المعرفيّ الّذي بلوره مارك بلوك Marc Bloch المنتمي إلى مدرسة الحوليّات الفرنسيّة Ecole des annales فإنّ جهود المؤرّخين المعاصرين اتّجهت منذ السّبعينيات خاصّة إلى إعادة الاعتبار لكلّ أشكال الكتابة الذّاتيّة باعتبارها تمثّل مرجعيّة تاريخيّة جديرة بالتّدبّر من خلال اختصاصها بالكشف عن الاستراتيجيّات الفرديّة المشكّلة فعليا لما بات يوسم بالتّاريخ على المدى القصير (23) Micro- histoire مقابل تاريخ البنيات الكبرى Macro- histoire الّذي هو تاريخ العقليّات والبنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة العميقة الّتي لا يمكن وصفها ومتابعة صيرورتها إلاّ على مدى حقب زمنيّة طويلة جدّا.

إنّ «سيرة البدايات» تساهم من هذا الجانب في التّوثيق لفترة من فترات التّاريخ العراقيّ خاصّة وقد اهتمّ الرّاوي بالوقوف على عدد من أعلام عصره وأحال على الكثير من التّفاصيل الثّقافيّة والسّياسيّة والحياتيّة المفيدة.

إنّ الخطاب السّيرذاتيّ في «أيّة حياة هي؟» خطاب يسعى إلى الموازنة بين التّصوير والتّوثيق فبقدر ما يحرص على تمثيل الواقع المستدعى وإفساح المجال للشّخصيّات كي تتحدّث بأصواتها الخاصّة بعيدا عن وساطة الرّاوي العليم، فهو يخضع لسلطة هذا الرّاوي المعرفيّة الّتي تدعم تمسّكه بإدارة مقاليد الحكي وإدراج خبرته المابعديّة في الخطاب. ففي أكثر من سياق يلعب الكاتب الرّاوي دور الوسيط اللّسانيّ الّذي يسعى إلى تقريب القارئ من العالم المحكيّ الّذي قد تستغلق لهجته العراقيّة عليه. وبذلك هيمنت الوظيفة التّفسيريّة الماورا لغويّة Méta- linguistique على الخطاب وأسّست لعلاقة تواصل لغويّة بين الرّاوي الكهل والقارئ التّونسيّ/ العربيّ الجاهل باللّهجة العراقيّة الّتي ليست دائما مفهومة لديه فإذا الخطاب يمحّض للتقريب بين أفق الكاتب الرّاوي اللّغوي وأفق قارئه وهو ما يظهر على سبيل المثال في ما يلي:

هاي اسجمعكم من الّذي جمعكم ؟ (24)

يلتحم الشّرح اللّغوي بالتّأريخ للمكان أحيانا فيصبح جزءا من العمليّة التّوثيقيّة، كأن يستطرد الرّاوي في الوقوف على تاريخ لفظة «الولاية» في العراق: «... وأحبّ أن أذكر أنّ الولاية كانت تسمّى لواء، واللّواء الّذي مركزه مدينتنا النّاصريّة كان يسمّى لواء المنتفك - يلفظ الكاف G - وهذا نسبة إلى عشيرة كبيرة تمتدّ من العراق إلى السّعوديّة، وفي الفترة الجمهوريّة استبدل إسم اللواء بـ المحافظة وأزيح إسم المنتفك، وبعد ذلك أصبح الإسم محافظة النّاصريّة ليستبدل بمحافظة «ذي قار» لأنّ معركة ذي قار الشّهيرة دارت في تلك المنطقة...» (25). وقد لمسنا من جهة أخرى أنّ هذا النّوع من الكلام عن الكلام يفتح في سياقات عديدة أسباب الاتّصال بين سيرة طفولة المؤلّف وعالم المتخيّل الأدبيّ في نصوصه الرّوائيّة وبذلك يؤسّس لفضاء سيرذاتيّ بالمعنى الأوسع ينعكس خلاله المرجعيّ في المتخيّل لأنّ المرجعيّ يبقى نبع إلهام أصيل بالنّسبة إلى الكاتب يفعّله في رواياته ويشتغل عليه. ففي معرض حديثه عن الأسرة الّتي تنقل صيفا إلى السّطح يفتح الرّاوي قوسين ليقول: وقد ذكرت هذا النّوع من اللّقاءات في روايتي «القمر والأسوار» (26). ومثل هذه الأقواس تعزّز مرّة أخرى مستويات التّوثيق الّتي تغلغلت في نسيج الخطاب وجعلته أكثر من رحلة تذكّريّة منغمسة في الحلم بعهود الطّفولة البريئة خطابا وثائقيا ونقديا يعي حاضره الكتابيّ جيّدا.

الهوامش والإحالات

1) عبد الرحمان مجيد الرّبيعي، أيّة حياة هي؟، ط. 1، بيروت- لبنان، دار الآداب للنّشر، 2004، 480 ص.
2) عبد الرحمان مجيد الرّبيعي، من ذاكرة تلك الأيّام، جوانب من سيرة أدبيّة، ط.1، سوسة- تونس، دار المعارف للطّباعة والنّشر، 2000 .
3) الأثر نفسه، ص. 8.
4) يطلق جاك لوكارم عبارة «كتابة سيرذاتيّة» على كلّ أشكال الكتابات الذّاتيّة، لذلك فهي لا تحمل محمل الدّلالة الأجناسيّة الضّيّقة. انظر: Jacques Lecarme, Eliane Lecarme- Tabonne, L'autobiographie 2éd., Paris, Armand Colin,1999.
5) من ذاكرة تلك الأيّام، ص. 7.
6) Käte Hamburger, Logique des genres littéraires, Paris, éd. du Seuil,1986.

7) أنظر الدّراسات المذكورة الّتي أشرف على إعدادها فيليب لوجون في:
Genèses du « Je », Manuscrits et autobiographie, sous la directions de Philippe Lejeune et Catherine Viollet Paris, CNRS éditions, 2000

8) يصطلح فيليب لوجون على هذا النّوع من الدّراسات النّقديّة الجديدة بـ: Etudes génériques ونقترح تعريبها بعبارة «صيرورة نصيّة».

9) Gérard Genette,Seuils, Paris, éd. du seuil, 1987.

10) جبرا ابراهيم جبرا، البئر الأولى، نصوص من سيرة ذاتيّة، ط.1، لندن، رياض الريس للكتب والنّشر، 1987.

11) محمد العروسي المطوي، رجع الصّدى، ط.1، تونس، الدار العربيّة للكتاب، 1991.

12) Nathalie Sarraute, Enfance,Paris, Gallimard, 1983.

13) البئر الأولى، ص. 13.

14) أيّة حياة هي، ص. 53.

15) سالمة صالح: قاصّة عراقيّة ولدت في الموصل وعملت في الصحافة. نصّها المرجعيّ: زهرة الأنبياء، يقظة الذّاكرة، شذرات من سيرة ذاتيّة، دمشق، دار المدى، 1993.

16) البئر الأولى، ص ص. 14 -15.

17) أيّة حياة هي؟، ص. 282.

18) الأثر نفسه، ص. 324.

19) الأثر نفسه، ص. 191.

20) استحدث فيليب لوجون مصطلح الفضاء السّيرذاتيّ ليسم السّياقات التّخييليّة الّتي يسمح النّص المصاحب بقراءتها قراءة سيرذاتيّة. أنظر في هذا الموضوع:
Philippe Lejeune, Le pacte autobiographique, Paris, éd. Seuil,1975, p.41.

21) محمد شكري، الخبز الحافي، ط.3، بيروت- لبنان، دار السّاقي، 1993.

22) André Gide, Si le grain ne meurt, Paris, Gallimard, 1955.

23) Jacques Revel, Jeux d'échelles, La micro- analyse à l'expérience, Paris, Gallimard Le Seuil, 1996.

24) أيّة حياة هي؟، ص. 374.

25) الأثر نفسه، ص. 100.

26) الأثر نفسه، ص. 74.

المنزع الإنسي آخر حصن ضد البربرية
بقلم ادوارد سعيد

تعريب: محمد رؤوف بلحسن

تمر في هذا الشهر الذكرى السادسة على وفاة ادوارد سعيد الذي رحل عن هذا العالم المتشابك يوم 24 سبتمبر 2003 عن سن تناهز الثانية والستين عاما. هو أحد الكتاب الذين أمضوا حياتهم في سبر أغوار الإنسانية وذلك بواسطة الأدب عموما والأدب المقارن بصفة خاصة. فالرجل على سعة معرفة وذو تجربة كبيرة متميّزة ظل يدعو الإنسان إلى احترام إنسانيته ويدعو الثقافات إلى الانفتاح على بعضها البعض والتلاقح فيما بينها مع احترام خصوصية كل منها. فالعالم الواحد الذي يراه ادوارد سعيد ليس ما تنظر له الإمبراطورية الأمريكية بمحاولة هيمنتها على العالم وإنما هو عالم تتاشبك فيه المصالح وتمتزج فيه الثقافات والحضارات وتحترم فيه الخصوصيات الثقافية وتحترم هوية كل شعب من شعوب الأرض.

مات ادوارد سعيد فعلا، ولكنه لم يمت بما تركه من مؤلفات وأهمها كتابه «الإستشراق» الذي أصدره سنة 1978 وهو يعتبر العمود الفقري لفكر الرجل إذ حول هذا الموضوع تدور باقي كتاباته. كتب عن القضية الفلسطينية من منظاره الخاص وكتب عن الإسلام وعن المثقف والثقافة وكتب عن الآخر وكيف يمكن أن ينظر له؟. هو «مثقف ما بين الحضارات» كما نعت نفسه في مقابلة أجراها معه «إيمري سالو سينزكي» ونشرت في كتابه المعنون «النقد في المجتمع : مقابلات» إذ يقول : «...إن الشعور بأنني بين الحضارات لهو شعور قوي جدّا جدّا وأستطيع القول إن المجرى الأقوى الذي ينساب في حيلتي هو حقيقة أني أدخل الأشياء وأخرج منها باستمرار، وأنني لست في الحقيقة جزءا من أيما شيء وقتا طويلا ...».

أدوارد سعيد في سطور : (*)

- ولد في القدس عام 1935

- هربت عائلته من فلسطين عام 1948/1947 إلى مصر أين التحق بمدرسة «فكتوريا كولدج» البريطانية قبل أن يرسل إلى الولايات المتحدة لينهي دراسته الثانوية في ولاية ماسا شوستس.

- التحق فيما بعد بجامعة «برنستون» حيث درس الانقليزية والتاريخ.

- أنهى تمرسه الأكاديمي في هارفرد حيث درس الأدب المقارن وكتب أطروحة دكتوراه عن «جوزيف كونراد».

- انضم إلى المجلس الوطني الفلسطيني عام 1977 واستقال منه عام 1991 عندما لم يسمع صوته فيما يتعلق بمعالجة القضية الفلسطينية.

- درّس الأدب الانقليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك أكثر من ثلاثين عاما.

- من أهم مؤلفاته «الاستشراق» «القضية الفلسطينية» «تغطية الإسلام» «الثقافة والامبريالية» «صور المثقف» وغيرها من الكتابات الأخرى كتبا ومقالات.

- توفي يوم 24 سبتمبر 2003.

بعد مرور خمس وعشرين سنة على تأليف كتابه «الإستشراق» سنة 1978 الذي انتقد فيه كيفية إعادة بناء شخصية «الشرق» من قبل المستشرقين الذين هدفوا من خلال تحاليلهم إلى تبرير المساعي الاستعمارية للغرب، ها هو ذا إدوارد سعيد يكتب مقالا في «لوموند ديبلوماتيك» لشهر سبتمبر 2003 في الموضوع ذاته يقول في مطلعه «إذا كانت إرادة فهم الثقافات الأخرى حقيقية فإنها ستنفى كل طموح مهيمن. وبهذا الشكل يتحقق المنزع الإنسي وإن لم تكن كذلك فالانتصار يكون للبربرية...».

منذ تسع سنوات كتبت تذييلا لكتابي «الإستشراق (1) أكدت فيه لا فقط على الجدل الذي آثاره الكتاب منذ سنة 1978 ولكن أيضا على أمر مفاده أن دراستي لتصورات «الشرق» صارت أكثر فأكثر موضوع تأويلات خاطئة. وإذا صارت ردود فعلي مستقبلا أقرب إلى السخرية منها إلى الغضب فإن ذلك يعني أن العمر بدأ يزحف علي. وإن موت مرشدي السياسيين والشخصيين أخيرا أحمد إقبال وأبو لغد إبراهيم (2) قد أدخل علي الوحشة والحزن ولكن أعطاني أيضا إرادة للمضي قدما.

فسيرتي الذاتية «عكس الطريق» (3) تصف عوالم غريبة ومتناقضة ترعرعت فيها وتقدم فكرة عما أثر فيّ في فترة الصبا في فلسطين، في مصر وفي لبنان ولكن الحكاية تنتهي قبل فترة إلتزامي السياسي التي بدأت سنة 1967 بعد حرب الأيام الستة.

إن «الإستشراق» أقرب بكثير إلى صخب التاريخ المعاصر. إذ هو يفتح على وصف كتبته سنة 1975 للحرب الأهلية في لبنان التي انتهت عام 1990. وعلى الرغم من ذلك فإن العنف

*) عن مجلة الآداب 1994 بتصرف

وحمامات الدم ما تزال مستمرة إلى اليوم. لقد أخفقت عملية السلام التي انطلقت من «أسلو» وتفجرت الانتفاضة الثانية والفلسطينيون يقاسون الويلات في الضفة الغربية وفي قطاع غزة وبرزت ظاهرة العمليات الانتحارية بكل تبعاتها البشعة التي لا تقل بشاعة وكارثية عن أحداث 11 سبتمبر ومخلفاتها المتمثلة في الحرب المعلنة ضد أفغانستان والعراق. وفي الوقت الذي أكتب فيه هذه السطور يتواصلُ الاحتلال الإمبراطوري اللاشرعي للعراق من قبل الولايات المتحدة وبريطانيا بما يخلفه من آثار فظيعة. كل ذلك يفترض أن يشكل جزءا من «صدام حضارات» غير منته وعنيد وشرس وذا اتجاه واحد. فأنا أنكر هذه الفكرة وأطعن فيها.

وكنت أود التأكيد على أن الفهم العام الأمريكي للشرق الأوسط، للعرب وللإسلام قد تطور قليلا لكن للأسف شيئا من ذلك لم يحدث وذلك لعدة أسباب فالوضع في أوروبا يبدو أفضل. إن تصلب المواقف في أمريكا والهيمنة المتزايدة لتعميمات التسامح المتعجرف والكليشيهات الانتصارية وسيطرة سلطة متجبرة عنيفة مرتبطة بكره ساذج للمنشقين وللآخرين. كل هذه المظاهر انعكست في عملية نهب المكتبات والمتاحف العراقية وتدميرها. ويبدو أن قادتنا وخدمتهم المثقفين غير قادرين على فهم أن التاريخ لا يمكن أن يصبح في شكل سبورة سوداء حتى نستطيع أن نكتب عليه مستقبلنا الخاص ونفرض نمط حياتنا على الشعوب «الدنيا».

لا وعي مدهش لرجال الاتصال :

عادة ما نستمع إلى مسؤولين كبار - سواء كان ذلك في واشنطن أو في خارجها - يتحدثون عن إعادة رسم حدود منطقة الشرق الأوسط - وكأن تلك المجتمعات مما هي عليه من قدم والشعوب المختلفة يمكن أن تهتز كالفول السوداني في الكوز. ولكن ذلك قد حدث في أغلب الأحيان مع «الشرق». فهذا البناء شبه الأسطوري الذي أعيد تركيبه أكثر من مرة منذ حملة نابليون على مصر في نهاية القرن الثامن عشر. وفي كل مرة يقع كنس رسوبات التاريخ المتعددة والحكايات التي لا تنتهي والثقافات المختلفة المذهلة واللغات ويقع نسيانها وإلقاؤها في غياهب الصحراء على غرار الكنوز التي سرقت من بغداد وتحولت إلى أجزاء مجردة من كل معنى.

ففي نظري أن التاريخ يصنعه الرجال والنساء ولكنه يمكن أن يقع نقضه وإعادة كتابته بفعل ضروبات الصمت والنسيان أو بفعل ما يفرض عليه من التشوهات إلى درجة يصبح معها «شرقنا» فعلا لنا بوسعنا أن نملكه ونسيّره. ولزاما عليّ أن أكرر أنه ليس لي «شرق حقيقي أدافع عنه. وعلى النقيض من ذلك فإني أكن احتراما كبيرا لقدرات تلك الشعوب في الدفاع عن وجهة نظرها فيما يتصل بأهميتها وبما تريد أن تصبح في المستقبل.

فلقد أطلقت هجومات مكثفة - ذات عنف منظم ضد المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة متهمينها بالتخلف وبغياب الديمقراطية وباللامبالاة فيما يتعلق بحقوق المرأة. وقد كانت هذه الهجومات عنيفة إلى درجة أنها جعلتنا ننسى أن مفاهيم «كالحداثة» و«التنوير» و«الديمقراطية» ليست بأي حال من الأحوال - مصطلحات بسيطة لها نفس المعنى في مختلف أشكالها بوسع أي منا أن ينتهي دائما إلى اكتشافها. فاللاوعي المذهل لهؤلاء الاتصالين الفتية المتغطرسين الذين يتحدثون باسم السياسة الخارجية دون أن يملكوا أبسط المفاهيم الحية ودون أن تكون لهم أبسط معرفة بلغة الناس العاديين. هذا اللاوعي خلق مشهدا جافا قاحلا مهيئا لقبول بناء بديل يتمثل في «ديمقراطية السوق الحرة» من قبل الولايات المتحدة وقد لا يستدعي التبجح بقناع «هذه الديمقراطية» - التي ربما قد يكون العالم العربي في أشد الحاجة إليها - معرفة بالعربية والفارسية وحتى الفرنسية.

إن إرادة معرفة ثقافات أخرى لغايات التعايش واتساع الأفق لا صلة لها بإرادة الهيمنة. فهذه الحرب الامبريالية التي أعدّ لها ودبرها فريق صغير من المسؤولين الأمريكيين غير المنتخبين وقادها ضد دكتاتورية من العالم الثالث لم يبق فيها بعد شئ يذكر لأسباب إديولوجية مرتبطة بإرادة الهيمنة الدولية ومراقبة الأمن وبوضع اليد على موارد صارت نادرة. هذه الحرب تعد بلا شك كارثة ثقافية في التاريخ لأن المستشرقين هم الذين برروها وعجلوا بتنفيذها وبذلك يكونون قد خانوا توجاهتهم كباحثين. إن خبراء في شؤون العالم العربي والإسلامي أمثال «برنارد لويس (4) وفؤاد عجامي» هم الذين كان لهم تأثير كبير على البنتاغون ومجلس الأمن القومي لجورج بوش. لقد ساعدوا الصقور على أن تكون لهم أفكار على هذه الدرجة من السخرية «كالذهنية العربية» و«سقوط الإسلام في هذا القرن».

إن الكتيبات الأمريكية تعج حاليا بالكتب ذات العناوين المثيرة التي تربط بين «الإسلام والإرهاب»: «تعرية الإسلام» و«التهديد العربي» و«المؤامرة الإسلامية». كتب ألفها مجادلون سياسيون يدعون إستقاء معلوماتهم من خبراء يشبّه لهم أنهم ولجوا روح السكان المشارقة العجيبين.

ولقد استفاد دعاة الحرب هؤلاء من السند الذي قدمته لهم قنوات التلفيزيون (س ن ن وفوكس نيوز CNN et Fox News) وأيضا عدد لا يحصى من إذاعات المبشرين والمحافظين والجرائد حتى المحترمة منها. كل هذه الوسائل انشغلت بتعهد هذه العموميات غير المتثبت من صحتها وذلك حتى تعبئ أمريكا ضد «الشياطين» الأجانب.

فبدون هذا الانطباع المتفق عليه بعناية فائقة والقاضي بأن هؤلاء السكان الذين يعيشون في مكان قصي ليسوا مثلنا ولا يقبلون بمنظومة قيمنا وهو انطباع «كليشه» يشكل جوهر المذهب الإستشراقي. بدون كل ذلك ما كان لهذه الحرب أن تندلع.

إن كل الأقوياء أحاطوا أنفسهم بمثل هؤلاء الباحثين يعملون لحسابهم. فالغزاة الهولنديون لماليزيا وأندونسيا والجيوش البريطانية في الهند وفي بلاد ما بين النهرين وفي مصر وفي إفريقيا الغربية والوحدات العسكرية الفرنسية في الهند الصينية وفي إفريقيا الشمالية. والذين يرشدون البنتاغون والبيت الأبيض. كل هؤلاء يستعملون نفس الطريقة ولهم نفس القوالب الجاهزة الكريهة ونفس التبريرات لاستخدام القوة والعنف. وبناء على ذلك تردّد المجموعة الصوتية «هؤلاء القوم لا يفهمون غير لغة القوة». يضاف إلى هؤلاء المستشارين في العراق جيش من المقاولين الخواص الذين يعهد لهم بكل شئ من نشر الكتاب المدرسي إلى تحرير الدستور وإعادة بناء الحياة السياسية إلى إعادة تنظيم صناعة النفط.

فكل إمبراطورية جديدة تدّعي دائما أنها مختلفة عن الإمبراطوريات التي سبقتها وتؤكد على استثنائية الظروف وأن مهمتها حضارية وتتمثل في إقامة النظام والديمقراطية وأنها لا تستخدم القوة إلا عند الاقتضاء. ولكن المحزن في كل ذلك أننا نجد دائما مثقفين يجدون كلاما عذبا يتحدثون بـه عن إمبراطوريات عطوفة ومحبة للغير.

خمسة وعشرون عاما بعد صدور كتابي يدفعنا «الإستشراق» إلى التساؤل هل أن الإمبريالية الحديثة قد ولّت بغير رجعة أم أنها مستمرّه في الواقع منذ دخول بونابارت إلى مصر أي منذ قرنين؟ لقد قلنا للعرب وللمسلمين إن «تقمص شخصية الضحية والتأكيد على أن سياسة التخريب والسلب التي تنتهجها الإمبراطورية ليست إلا وسيلة للهروب من مسؤولياتهم الحالية وما يؤكده لكم المستشرق المعاصر هو التالي: «لقد أخفقتم وأخطأتم».

فالمسألة ابتدأت كليا مع بونابارت وتواصلت مع تطور الدراسات الشرقية وفتح شمال إفريقيا وعلى نفس النمط أجريت بحوث أخرى في الفيتنام، في مصر وفي فلسطين في بداية القرن العشرين.

أضف إلى ذلك الصراع لمراقبة النفط والأراضي في الخليج في العراق وفي سوريا في فلسطين وفي أفغانستان. ثم جاءت بعد ذلك حركة القوميات المناهضة للاستعمار وذلك خلال فترة - الحركات التقدمية الاستقلالية التي لم تدم طويلا - وعصر الانقلابات العسكرية والانتفاضات والحروب الأهلية والتعصب الديني والحروب اللامعقولة والرجوع إلى العنف المطلق ضد آخر المجموعات الأهلية. فكل مرحلة من هذه المراحل تكشف عن نظرتها المغلوطة للآخر وتكشف عن تصوراتها التصغيرية وجدلها العقيم.

فلنكسّر قيود الفكر:

لقد أردت بواسطة «الإستشراق» أن أستند على النقد ذي الغايات الإنسانية وذلك بغية توسيع حقول الصراع الممكنة وتعويض الشظايا الخاطفة من الغضب اللامعقول - الذي تلبّس بنا - وذلك بواسطة فكر وتحليل عميقين يكون مداهما أطول، والذي أحاول إذن أن أقوم به سميته «المنزع الإنسي». وهو مصطلح أصرّ على مواصلة استخدامه على الرغم من رفضه المزدر من قبل نقاد ما بعد الحداثة. «فبالمنزع الإنسي» أقصد أولا الإرادة التي حثت وليام بلايك (5) (William Blak) على أن يكسر قيود فكرنا بغية استخدامه في مجال فكر تاريخي وجعله يعتمد على العقل. فالنزعة الإنسانية يظل قوامها أيضا الشعور بالارتباط مع باحثين آخرين ومجتمعات أخرى وعصور مختلفة. فلا يوجد «إنساني» بمعزل عن العالم. فكل حقل مرتبط مع الحقول الأخرى ولا شئ من الذي يحدث في العالم بإمكانه أن يبقى معزولا وخالصا من تأثير خارجي. علينا أن نتعامل مع الظلم والمعاناة ولكن ذلك يكون في إطار يندرج ضمن مسار التاريخ والثقافة والواقع الاجتماعي والاقتصادي. إن دورنا ينحصر في توسيع مجال النقاش والحوار.

لقد أمضيت خلال الخمس وثلاثين سنة الأخيرة جزءا كبيرا من عمري أدافع عن حق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير ولكني حاولت دائما وأنا أفعل ذلك أن أضع في الاعتبار الشعب اليهودي ومعاناته من الاضطهاد إلى المذبحة. والذي يهمني أكثر في نظري أن معركة المساواة بين إسرائيل وفلسطين لن يكون لها هدف آخر غير الهدف الإنساني ونعني بذلك التعايش لا مواصلة الإقصاء والرفض.

وليس صدفة عندما بينت أن «الإستشراق» و«اللاسامية» الحديثة لهما جذور مشتركة فبالنسبة لكل مثقف مستقل يعتبر - إعداد أنماط بديلة لمعتقدات ضيقة وتبسيطية مبنية على العداء المتبادل ظلت تسود منطقة الشرق الأوسط وخارجها منذ زمن بعيد - أمرا حيويا.

وبصفتي «إنسانيّ» أعمل في حقل الآداب فأنا نسبيا شيخ تلقى منذ أربعين عاما دروسا في الأدب المقارن ترجع أفكاره المؤسسة إلى ألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ويجب أن أذكر أيضا بمساهمة «جيامباتيستا فيكو» (Giambattista Vico) الفيلسوف واللغوي أصيل «نابل» الإيطالية الذي سبقت أفكاره أفكار المفكرين الألمان أمثال «هردر و ولف» (Herder et Wolf). واستأنفها من بعدهما «ڤوت» (Gothe) و«همبولدت» (Humboldt) و«ديلثاي» (Dilthey) و«نيتشة» (Nietszche) و«قادامار» (Gadamer) وأخيرا أكبر لغويّي القرن العشرين «أريش أورباخ» (Erich Auerbach) و«ليو سبيزر» (Leo Spitzer) و«أرناست روبرت كورتيوس» (Ernest Robert Curtius).

أما بالنسبة لشباب الجيل الحالي فإن فقه اللغة يشكل علما قديما عفا عليه الزمن في الوقت الذي يعد هو العلم الأساسي والأكثر إبداعا في مناهج التأويل. ولعل أحسن مثال على ذلك تلك الأهمية

التي يوليها «قوت» (Goethe) للإسلام وبصفة خاصة للشاعر حافظ (Hafiz) وقد قاده هذا الشغف المضني إلى كتابه (ديوان الغرب والشرق) (West-östlicher Diwan) . . . وأثر بأفكاره في الأدب العالمي. فدراسة كل آداب العالم بوصفها سمفونية كاملة يمكن فهمها نظريا باعتبارها محافظة على الخصوصية لكل أثر أدبي بذاته دون أن تهمل الكل.

ولسخرية القدر فإن مجتمعنا المعولم يتقدم باتجاه هذا التنميط وهذا التجانس اللذين هدفت أفكار «قوت» (Goethe) إلى تفاديهما. ففي كتابة «فقه لغة آداب العالم» الصادر سنة 1951 يحذر آريتش أورباخ (Erich Auerbach) من مثل هذا الصنف من التطور في بداية فترة ما بعد الحرب التي طبعت فترة الحرب الباردة. فكتاب أورباخ الكبير (Mimesis) الصادر في بارن سنة 1946 والذي كتبه خلال الحرب عندما كان لاجئا في اسطنبول أين كان يدرس اللغات الرومانية يعتبر بمثابة وصيّة الاختلاف والواقع اللذين عبّر عنهما الأدب الغربي من هومريوس إلى فرجينيا ولف (Virginia Wolf). وعندما أنجز أورباخ كتابه سنة 1951 فهمنا على الأقل أن كتابه الكبير Mimesis كان نشيدا في عصر تحلل فيه النصوص بمقتضى فقه اللغة، بطريقة ملموسة مرهفة وحدسية، في عصر تسهم فيه المعرفة والسيطرة المطلقة على لغات متعددة في فهم خاص للآداب الإسلامية كان فيه (قوت Goethe) رائدا.

فمعرفة اللغات والتاريخ كانت أمرا ضروريا لكن غير كافية أبدا. كمثل ذلك التراكم البسيط للأحداث على سبيل المثال الذي لا يشكل منهجا مطابقا لفهم ما يمثله كاتب كدانتي (Dante). فالضرورة الأساسية للمقاربة اللغوية التي كان «أورباخ» (Auerbach) يتحدث عنها كما تحدث عنها أسلافه ويحاول أن يطبقها مثلما فعلوا تتمثل في ولوج المادة الحية للنص بطريقة مطابقة وذاتية وذلك انطلاقا من أفق زمنه وكاتبه (Einfühlung).

إن فقه اللغة لا يمكنه أن يتطابق مع الجفاء والعداء لزمن آخر ولثقافة مختلفة. ففقه اللغة المطبق على آداب العالم يفضي إلى فكر إنساني عميق ينتشر بسخاء وإن صحت العبارة بحسن وفادة. ويجب على فكر الباحث أن يجعل لديه دائما حيزا نشطا للآخر الأجنبي. وإن هذا العمل الإبداعي المنفتح على الآخر هو البعد الأهم في مهمة الباحث.

إن مثل هذه الإيجابيات قد قضت عليها في ألمانيا القومية الاشتراكية وقد لاحظ «أورباخ» بعد الحرب بكل أسف أن تنميط الأفكار والتخصص المتزايد للمعارف قد قلص تدريجيا من إمكانيات هذا الصنف من عمل البحث اللامتناهي الذي كان يمثله. والأنكى من ذلك أنه منذ موت «أورباخ» سنة 1957 فقدت فكرة البحث الإنساني وممارسته مركزيتهما. وعوض أن يقرأ طلبتنا بما في الكلمة من معنى – فهم يتلهون باستمرار بهذه المعرفة المجزأة والمتقطعة التي تبثها شبكة الأنترنات ووسائل الإعلام الجماهيرية.

وهنالك ما هو أخطر من ذلك فالتربية أصبحت اليوم مهددة بالأرثودوكسيات القومية والدينية التي تبثها وسائل الإعلام والتي تتركز بطريقة لا تاريخية ومثيرة على الحروب الإلكترونية البعيدة. هذه الحروب التي تقدم للمشاهدين انطباع «دقة الجراحة» وتغطي بذلك المعاناة الرهيبة التي تخلفها الحرب الحديثة.

فعندما ننعت عدوا مجهولا «بالشيطان» ونلحق به تهمة «الارهابي» بغية تعبئة الرأي العام وكسب غضبه. تركز الصور المبثوثة عبر وسائل الإعلام كثيرا على الانتباه ويمكن أن يقع توجيهها في أوقات الأزمات وفي غياب الأمن على غرار ما وقع بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.

وبوصفي أمريكي وعربي فإني أطلب من القارئ أن لا يسيئ أبدا تقدير هذه النظرة الساذجة للعالم التي وضعها كمشة من المدنيين يعملون في «البنتاغون» لتحديد السياسة الأمريكية في العالمين العربي والإسلامي.

إن ما تتيحه أكبر ميزانية عسكرية في التاريخ من رعب وحرب وقائية وتغيير أنظمة بالقوة يشكل الأفكار الوحيدة التي تناقشها وبدون توقف وسائل إعلام تنتج «خبراء» مزعومين لتبرير الخط العام للحكومة. فلقد أخذت مكان التفكير وإمعان النظر والنقاشات والحجج العقلية والمبادئ الأخلاقية المبنية على نظرة علمانية صنعت بمقتضاها الكائنات الحية تاريخها - أفكار مجردة تمجد الخصوصية الأمريكية أو الغربية وتنفي أهمية الإطار وتتعامل مع الثقافات الأخرى بعداء وكره.

خطاب عالمي علمانيّ وعقلانيّ:

ربّما يتهمني القارئ بالانتقال المتقطع بين التأويل الإنساني والسياسة الخارجية مؤكدا على وجه الخصوص بأن مجتمعا متقدما تكنولوجيا يمتلك قوة لم يسبق لها مثيل تملك في نفس الوقت الأنترنات والمطاردة (أف 16) يجب أن يكون مسيرا بالنهاية من قبل خبراء تقنيين وسياسيين ممتازين على شاكلة رامسفيلد وريشارد بيرل. ولكن الذي ضيعناه في طريقنا إنما هو معنى كثافة الحياة البشرية وترابطها؛ هذه الحياة التي لا يمكن اختزالها في صيغة أو اقصاؤها باعتبارها خارجة عن الموضوع.

نحن هنا أمام أحد مظاهر الحوار الشامل. ففي البلدان العربية والاسلامية ليس الوضع أفضل مما هو عليه كما بينته الصحفيّة «رولا خلف» (6) في أحد مقالاتها، فقد انزلقت المنطقة باتجاه عداء لأمريكا من مظاهره أنه لا يقدم فهما لما هو عليه فعلا المجتمع الأمريكي. وأمام العجز الذي تبديه الحكومات للتأثير في الموقف الأمريكي لصالحها فإنها تمعن في قمع شعوبها ومراقبتهم، وقد أدى ذلك إلى الضغينة والغيظ وإلى لعنة عميقة لا تسهم في انفتاح مجتمعات كنست فيها تلك النظرة العلمانية للتاريخ البشري والتنمية تحت وقع الخيبات المتتالية والحرمان وبفعل «اسلاموية» تعتمد على الحفظ عن ظهر قلب وتغييب كل ما يقع إدراكه من أشكال تنافسية للمعرفة الحديثة.

إن التخلي التدريجي عن السنة الإسلامية «الاجتهاد» كان إحدى الكوارث الثقافية الكبرى في عصرنا التي أدت إلى اختفاء كل فكر نقدي وكلّ مواجهة شخصية مع الأسئلة التي يطرحها العالم المعاصر.

ولا أزعم أن العالم الثقافي قد - تدحرج فقط - بسقوطه من جهة في «استشراق جديد عنيف وباتسامه من جهة ثانية بعدم التسامح المطلق. فقمة الأمم المتحدة التي التأمت «بجوهانسبورغ» في أواخر شهر أوت 2002 كشفت برغم كل محدوديتها - بروز حقل شاسع من الانشغال الشامل المشترك الذي يعلن عن ظهور «دائرة انتخابية كونية» قادرة على أن تعطي نفسا جديدا لمفهوم «عالم واحد» المستخدم في غير موقعه في أغلب الأحيان. ويمكن أن نسلم هنا أيضا أنه ليس بإمكان أحد أن يدرك هذه الوحدة العجيبة المركبة لكوننا المعولم حتى وإن كان اندماج أجزائه المتزايد يجعل مستقبلا من العسير انعزال أحدهما عن الكل.

إن الصراعات الرهيبة التي أثرناها هنا والتي تجمع الشعوب تحت رايات مخططة في هذه الكتل «كأمريكا» «الغرب» «الإسلام» وتبتكر هويات جماعية لأشخاص مختلفين في الواقع اختلافا كبيرا. إن مثل هذه الصراعات لا يمكنها أن تواصل زحفها ويجب التصدي لها. ونحن نملك لمواجهتها قدراتنا على التأويل العقلاني الذي ورثناه عن تربيتنا الإنسانية. ولا يتوقف الأمر هنا عند

وازع شعوري يلزمنا بالرجوع إلى القيم التقليدية بل بالارتباط من جديد بممارسة الخطاب العالمي العلماني والعقلاني.

إن الفكر النقدي لا يخضع لأوامر الانضمام إلى الصف للدخول في حرب ضد عدو رسمي أو ضد الآخر. وبعيدا عن «صدام حضارات» مصنّع مسبقا ينبغي علينا أن نركز على عمل متأن مشترك بين ثقافات متشابكة تأخذ من بعضها البعض وتتعايش بطريقة أعمق مما تدعو إلى التفكير فيه أنماط ناقصة وغير أصلية، ولكن هذا الشكل من الإدراك الأشمل يقتضي وقتا وبحوثا متأنية ونقدية تغذيها العقيدة في مجموعة فكرية يعسر الحفاظ عليها في عالم مبنيّ على سرعة الفعل وسرعة ردّ الفعل. إن المنزع الإنسي يتغذى من المبادرة الفردية ومن الحدس الشخصي وليس من أفكار جاهزة أو من احترام السلطة ويجب أن تقرأ النصوص على أنها إنتاج يعيش في التاريخ بطريقة ملموسة.

نهاية القول إن المنزع الإنسي هو حصْننا الوحيد بل أقول الأخير ضد الممارسات اللاّإنسانية والمظالم التي تشوه تاريخ البشرية. فنحن نتصرف مستقبلا في حقل مشجّع، ديمقراطي يمثله فضاء المعرفة المفتوح لكل الناس على صعيد ليس بوسع الأجيال السابقه ولا أية طاغية ولا أية أرثودوكسية إطلاقا تصوره. فالمظاهرات العالمية التي سبقت الحرب على العراق لم يكن لها أن تصبح حقيقة لولا وجود مجموعات حاضرة في كل أنحاء العالم يغذيها إعلام مختلف واعية برهانات المحيط وبحقوق الإنسان باعتبارها طموحات للحرية المطلقة التي تجمعنا كلنا على هذه الأرض.

ادواردو/ سعيد

«لوموند ديبلوماتيك سبتمبر 2003»



الهوامش والإحالات

1) الإستشراق : الشرق كما صنعه الغرب.

2) ولد أحمد إقبال في الهند سنة 1933 وتوفي سنة 1999 في الباكستان وهو أستاذ العلاقات الدّولية والعلوم السياسية. ربط حياته بنضالات شعوب كثيرة من الجزائر إلى فلسطين مرورا بالفيتنام.

أمّا أبو لغد فقد ولد سنة 1929 وتوفي سنة 2001 التزم منذ كان صغيرا بمعركة تحرير فلسطين، حاصل على ديبلوم العلوم السياسية. صاحب مؤلفات عديدة بالأنقليزية منها «تغيير فلسطين» (The transformation of Palestine) «حقوق الفلسطينيين» وغيرهما.

3) نشرت لدى : Le serpent à Plumes Paris 2002

4) منضمّ منذ زمن طويل إلى صفوف الذين يقاومون ما يسمى «بالخطر الإسلامي» حكم عليه في فرنسا سنة 1995 لنكرانه حقيقة المذبحة الأرمينية.

5) اعتبر لفترة طويلة مجنونا هذا الكاتب الانقليزي (1757-1827) الذي ترك آثارا أدبيّة وفلسفية على غاية من الثراء موجّهة نحو إعادة الاختيار لوحدانية الإنسان، إذ بالنسبة له لا يوجد الله إلاّ في الإنسان. يدين الأخلاق المسيحية باعتبارها في نظره هي التي أسست العبودية الأخلاقية والاقتصادية والسياسيّة التي كان الانسان ضحيّتها. يناضل من أجل حريّة تكون أداتها الأساسية الخيال.

6) فينا شيال تايم، لندن 4 سبتمبر 2002.

فرناند بروديل الذي لم يترجم عربيا

الهادي غيلوفي

منذ سنة 1949 تاريخ صدور أول طبعة من كتاب بروديل المتوسط و العالم المتوسطي باللغة الفرنسية حتى وفاته سنة 1985 صدرت أربع طبعات وصدرت عدة ترجمات لهذ ا الكتاب إلى الانجليزية والايطالية والاسبانية والبولونية واليابانية وعدة لغات أخرى ما عد االعربية – فهذ ا لكتاب لم يكن تاريخا عاديا، فهو بالإ ضافة لكونه تاريخا جامعا «شاملا» للنشاط البشري بكل أبعاده وأوجهه في العالم المتوسطي في القرن السادس عشر، قرن التحولات الكبرى في التاريخ العالمي، محطة في تكوين مدرسة جديدة في الكتابة التاريخية الفرنسية.

كانت مجلة "حوليات" الفرنسية (Annales) أرست عبر مؤسسيها مارك بلوك ولوسيان لوفيفر منذ 1929 منهجا «جديدا» في التاريخ ومارست قطيعة معرفية مع الهيستوغرافيا الحديثة للقرن التاسع عشر وكان أن استلم بروديل رئاسة تحريرها بدءا من العام 1946.

كان مارك بلوك قد دعا المؤرخ إلى دور مزدوج: فهم الحاضر من أجل فهم الماضي. وفهم الماضي من أجل فهم الحاضر. فعدم فهم الحاضر، كما يقول ينبع حكما من جهل الماضي، وأنه لمن العبث أيضا إجهاد النفس لفهم الماضي، إذا كنا لا نعرف شيئا عن الحاضر.

هذ ا المفهوم الجدلي لعلاقة الماضي بالحاضر ترجمته مجلة حوليات الفرنسية دراسات متنوعة، تتقاطع فيها مناهج العلوم الاجتماعية وحقل المعرفة التاريخية، كان قد عبر عنه أيضا لوسيان لوفيفر أستاذ فرنان بروديل بالتشديد على الوظيفة الاجتماعية للتاريخ يقول: «إن التاريخ يسائل الموت من خلال الحياة. ينضم الماضي من خلال الحاضر وهذا ما يمكن أن نسميه الوظيفة الاجتماعية للتاريخ».

في سياق تشكل هذه المدرسة التاريخية، كان العمل الذي قام به بروديل وتاريخه للمتوسط خلال عشرين سنة، من الجهد والبحث ولكي نعرف قيمة هذا العمل وجديته ودلالته اليوم با لنسبة للمستعجلين على ألقاب الدكتوراه و مانحيها من المفيد أن نقرأ لبروديل ما يلي: «كان أمامنا أيضا الأرشيف الغني الموزع في مدن المتوسط ودوله كلها التي زرتها باحثا على مدار عشرين سنة لكنني في النهاية تبينت أنه يلزم للقيام بإحصاء هذه المناجم الثمينة والتنقيب فيها وتصنيف محتواها عشرون عمرا مثل عمري أو عشرون باحثا مثلي يخصصون لها أعمارهم كلها».

كنت أتساءل وأنا أعود من وقت إلى آخر إلى كتاب بروديل لأستشهد بر أي أو بموقف متعلق بالانعطاف التاريخي الذي عمل في التاريخ العثماني والعربي،

خلال القرن السادس عشر، أتساءل لماذا لا يترجم هذا الكتاب إلى العربية من أجل إظهار أهمية المنهجية التي تكمن في أن بروديل ينطلق من رواية لثلاثة مستويات في العملية التاريخية:

المستوى الأول: تاريخ الإنسان وعلاقته بالوسط الذي يحيط به. ونلاحظ أن هذا التاريخ هو تاريخ شديد البطء في انسيابيته وفي تحولاته وهو يتسم بالتكرار والاستمرارية خلال الزمن.

المستوى الثاني: التاريخ الاجتماعي للمجموعات والكتل البشرية وحركتها، ويشمل دراسة الاقتصاديات والدول والمجتمعات والحضارات وكل هذه تملك دينامية صراع فيما بينها.

المستوى الثالث: التاريخ الحدثي والوقائعي، إنه من رأي بروديل «هيجان سطحي بذبذبات قصيرة وسريعة. لأن هذا التاريخ هو الأكثر إثارة. فإن بروديل يحذر من مزالقه لأن هذا التاريخ الملتهب، يقدم نفسه لنا على نحو ما كان يحسه معاصروه ويعيشونه ويصنعونه، أي على قياس غضبهم وأحلامهم وأوهامهم، وتبقى الأهمية في رأي بروديل «للتيارات العامة الراسية في الأغوار» وهذه الأخيرة لا ترى ولا يتضح معناها إلا عبر مقاربة حقبات زمنية واسعة. وعي للحيز الذي يحتله كل مستوى من تلك المستويات في التاريخ، تتابعت موضوعات القسم الأول: حصة المتوسط، الجبال والهضاب والسهول، البحار والسواحل والجزر، تخوم المتوسط الأكبر، الوحدة الفيزيائية المناخية والتاريخ الوحدة البشرية، المدن وشبكة المواصلات.

القسم الثاني: أقدار جماعية وحياة شاملة، تقرأ الموضوعات الآتية « قياس القرن، المعادن الثمينة العملات والأسعار، التجارة والنقل، صمود الإمبراطوريات وانهيارها، المجتمعات وصراعاتها المقنعة، الحضارات: فردوس البشر وجحيمه. يلاحظ بروديل: في المتوسط كل شيء كان عرضة للتبادل والانتقال والاستعارة من الناس إلى الأفكار إلى أنماط العيش والمعتقدات وأساليب الحب وأشكال السكن والأخلاق والمآكل» غير أن حركة التغيير يجب أن لا نغالي فيها على مستوى دراسة الحضارات فهذه الأخيرة في طبقاتها وأعماقها وأغوارها السحيقة القدم التي لا قاع لها. وفي علاقاتها البنيوية والجغرافية، تمتلك تاريخا في غاية البطء، الأمر الذي يتيح لها تجديد وجوه من حياتها الاجتماعية على نحو شبه كامل، من دون أن يطال التغيير أو التجديد خصائص بناها العميقة والسحيقة القدم.

إن الحركة والثبات في رأي بروديل يكملان المشهد الحضاري وإن كلًا منهما يفسر الآخر ويكمله. لذا حذر من الذين يدّعون معرفة الأصول والقوانين كلها وحذر كذلك من الذين ينفون كل تغيير واستعارة واقتباس. إن الآفاق التي فتحها كتاب بروديل منذ خمسينات القرن العشرين على دراسة حضارات ومجتمعات المتوسط وعلى مستوى تتبع حركة البشر والسلعة والأفكار وتفاعل الإنسان مع الأرض بما هي جغرافيا وتاريخ لا تزال أسئلة كبرى عالمية عادت فطرحت بإلحاح أكبر ودينامية أعنف تحت عنوان «جيو- سياسي» و«جيو - إستراتيجي» في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين مع تجدد الحديث عن شمال وجنوب ونظام دولي جديد.

تكتسب أفكار بروديل أهمية نظرية وبحوثا كبرى وتستدعي إعادة قراءة تاريخية متجهة مع احتدام النقاش حول العالمية الليبرالية (نهاية التاريخ) وحول الخصوصيات (القومية الدينية) في خضم انفجار المجتمعات السياسية الحديثة لا لصالح فرضياته حكما. بل لما نفتحه من أبواب نقد وحقول رحبة للتاريخ. لذلك كان كتاب بروديل ولا يزال يستحقّ اهتماما أكبر من قبل المؤرخين والباحثين العرب وقبل كل شيء ترجمته إلى العربية لكي تتمكن أجيالنا من الباحثين الشبان من الاطلاع عليه لصعوبته بلغته الأم. ولكن إذا كانت النية تتجه لترجمته فيجب أن يضطلع بهذا العمل فريق من المؤرخين الجادين والمختصين

لأنه يحتاج لعمل فريق لا لجهد مؤرخ واحد لأنه غير قادر على القيام بذلك ، ولعل هذه الصعوبة كانت أحد أسباب إحجام أغلب دور النشر العربية على ترجمته. ولذلك يجب أن تتبنى هذ االعمل (الترجمة) إحدى المؤسسات البحثية الرسمية للقيام بهذ ا العمل الجبار الذي يعد مكسبا تاريخيا ومعرفيا ينضاف إلى لغتنا العربية التي يتجاوز عدد الناطقين بها الثلاث مائة مليون، لذلك حاولنا في هذ ا العمل المتواضع تناول منهجية بروديل من خلال كتابه المتوسط إسهاما منا في نشر المعرفة التاريخية التي يعد بروديل أحد ركائزها ولذلك فقد تمّت ترجمة كتابه إلى أربعين لغة في العالم.

لماذا نتناول كتاب بروديل اليوم؟ هذا هو السؤال الذي نحاول الإجابة عنه: لأنه مميز لا فقط على مستوى المنهج -بل على مستوى شموليته حيث درس المتوسط الذي يعتبر مهد كل الحضارات القديمة ونحن في أمس الحاجة إلى دراسة تاريخنا العربي الوسيط والحديث والمعاصر بهذه المنهجية المميزة بدل الدراسات القطرية، لا سيما أن أغلب الوثائق التاريخية العربية لا تزال متراكمة في خزائن السلطنة العثمانية والأرشيف الفرنسي والانكليزي والايطالي فهذه دعوة لإعادة قراءة تاريخنا قراءة جديدة وطرح إشكالية علاقتنا بالجوار التركي والفارسي والإفريقي والأوروبي. هذه الدراسات ربما تساهم في بلورة فكر تاريخي عربي جديد يساهم في بناء حضارة عربية فاعلة في المجرى الحضاري العام، فكر حضاري عربي يقوم على فكرة تلاقي وتكامل الحضارات وحول علاقتنا بالجوار المتوسطي الذي يعاد طرحه اليوم فنحن بحاجة إلى علاقات متوسطية (نستثني منها الكيان الصهيوني) مبنية على التفاعل والتعاون لا على الاستبتاع والسيطرة. فالاهتمام الذي تبديه بعض الدول الأوربية المتوسطية بحوض المتوسط أو ما أطلق عليه الاتحاد من أجل المتوسط يجب أن يتم التعاطي معه في إطار قناعة مفادها أن هذه العلاقة هي علاقة عضوية بين ضفتي المتوسط كما نظر إليها بروديل ولذلك نظر إليها كضرورة لتلاقي شعوب المتوسط في الماضي والحاضر والمستقبل. وأن قبول هذه الفكرة أو رفضها بالنسبة للعرب يجب أن يقوم على منطق المصلحة لا بديلا عن الوحدة العربية. فإذا كانت دعوة الاتحاد من أجل المتوسط تخدم المصلحة العربية يجب الأخذ بها وإن كانت عكس ذلك فلنبحث عن مصالحنا في الوحدة العربية. أما إذا كانت في خدمة مصلحة الهيمنة الأوربية من أجل السيطرة على العرب ومقدراتهم فإننا بأمس الحاجة لمراجعة موقعنا منها لذلك نحن في أمس الحاجة لدراسة كتاب بروديل: المتوسط والعالم المتوسطي الذي يعطينا فكرة واضحة عن تاريخ هذا البحر الذي تتشابك فيه الحضارات العالمية الكبرى.

حياتــه

فرناند بروديل FERNAND BRAUDEL :

فرناند بر وديل ولد في موز MEUSE سنة 1902 درس التاريخ في السوربون بباريس، تخرج سنة 1923 واول التدريس في الجزائر بين سنتي (1924 - 1932) وانتقل إلى التدريس في مدارس ثانوية بباريس مابين (1932-1935) وفي جامعة سان باولو بالبرازيل بين سنتي (1935-1937) قبل أن يشرف على إدارة الدراسات في المدرسة ا لتطبيقية للدراسات العليا بباريس سنة 1937 . خلال سقوط فرنسا بين أيدي الألمان القي القبض عليه أثناء خدمته كملازم في الجيش الفرنسي حيث بد أ أطروحة الدكتوراه خلال أسره في مخيم لوباك Lubeck وقد نال الدكتوراه في التاريخ من السوربون سنة 1949 وموضوعها.

«La méditerrané et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II».

والتي نشرها سنة 1949 وتتلمذ فرناند بروديل على يد (1) Lucien Febre، وبين سنتي 1956 و1968

عمل بروديل رئيس تحرير لمجلة فرنسية هامة وهي «ANNALES» التي كان العالمان الفرنسيان لوسيان فيفر و (2) Marc Bloch قد أسّساها وقامت حول إدارة المجلة مدرسة التاريخ الجديد التي أطلقها بروديل والتي اعتبرت نقلة نوعية في العلوم الإنسانية ذات سمات مميزة أبرزها: تطبيق طرق العلوم التطبيقية مباشرة على الكتابة التاريخية ودراسة التطور الاجتماعي على المدى الزمني الطويل، ودراسة الظواهر الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية من خلال تفاعلها الإنساني. كانت كتاباته بمثابة مدرسة تربى فيها عدد كبير من المؤرخين برز عدد منهم في مدرسة الحوليات. ولكنه رغم إطلاقه لنظرية التاريخ الشمولي على المدى الطويل وتطبيقها من خلال كتابين رائدين هما:

« La méditerrané et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II ».و Civilisation matérielle : économie et capitalisme

فان هناك تراجعا ملحوظا برز لدى بروديل في السنو ات الأخيرة من حياته حتى ارتد من الشمولي إلى الجزئي أو القطري، فانكب على دراسة تاريخ فرنسا الذي بدأ في شكل محاضرات ألقيت على طلابه في الكوليج دو فرانس منذ سنة 1970 وبعد الحرب العالمية الثانية عادبروديل إلى المدرسة التطبيقية للدر اسات العليا وعمل كرئيس للمعهدفي قسم العلوم الاجتماعية مابين سنتي 1956 - 1972 . وكان أستاذا في الكوليج دو فرانس منذ سنة 1949 . و قد انتخب في الأكاديمية الفرنسية منذ سنة 1949 ، ونظ را لشهرته الواسعة عالميا أقيم معهد خاص باسمه في الولايات المتحدة لدر اسة الحضار ات المقارنة، وقدمنح الدكتوراه الفخرية من بروكسيل، أكسفورد، مدريد، جنيف، فلورانس، فرصوفيا، وكمبريدج، سان باو لو لندن، شيكاغو، و ادنبرغ. وقد تو في فرناند بروديل سنة 1985 عن عمر يناهز أربعا وثمانين سنة، وقد تأثر في ث قافته بأستاذه لوسيان فيفر بشكل كبير كما يعترف بر وديل، وقد نال شهرة عالمية وأصبح اسم فرناند بروديل معروفا في أغلب جامعات العالم وأصبحت أفكاره تدرس في العديد من الدول.

نظرة بروديل للتاريخ :

يعتبر فرناندبروديل من أبرز مؤرخي القرن العشرين إذ وصلت كتاباته إلى كل أطر اف العالم. هل تكمن أهميته في حجم كتاباته أم في منهجه المميز؟ لعل نظرة بروديل للتاريخ تجيب على هذا السؤال. ففي محاولة منه لتعريف التاريخ يقول بروديل في رده على أستاذه لوسيان فيفر الذي قال إن «التاريخ هو الإنسان» فرد بروديل «التاريخ هو الإنسا ن و أشياء أخرى الكل تاريخ الأرض المناخ الحركات الجيولوجية.. التاريخ هو علم الإنسان شرط أن تكون كل علوم الإنسان إلى جانبه. التاريخ هو إحدى أدو ات المعرفة البشرية وليس كلها» (3) إذ يعد فرناند بروديل رائد ما يسمى بالتاريخ الجديد الذي يكتب من زوايا متعددة يتدامج فيها الاقتصـادي بالسياسـي والثقافي والاجتمـاعـي والحضاري.

و من أبرز سمات المنهجية البرودلية أن الجغرافيا تلعب دورا بارزا في التطور الاجتماعي، وهو يذكر مثلا دور البعد الجغرافي في تحديد الأسعار فالتجارة تتأث ر بالمسافة « أهمية التجارة إلى البعيد: التجارة إلى البعدين رهن الاحتكاك الميسور أو الغير الميسور في بقعة حيث يتم الشراء بأسعار منخفضة وفي أماكن أخرى حيث يتم البيع بأسعار مرتفعة». ويلعب الاقتصاد في منهج برو ديل دورا بارزا حيث يساهم في تحقيق التطور التاريخي ويؤثر على الإنسان والبيئة الجغرافية وهو مثلا يتحدث عن ارتفاع الأسعار وتأثير ذلك في « شغل ارتفاع الأسعار بشكل عام في القرن الخامس عشر بقوة البلاد المتوسطية وخصوصا بعد سنة 1570 وقد أثار فيها نتائجه المضاعفة والاعتبارية» (4).

وأبرز ما يميز المنهج البروديلي هو التأكيد على شمولية التاريخ وعلى المؤرخ أن يبرز هذه الشمولية أي النظر على مدى زمني طويل وتقسيم التاريخ إلى حقبات

تار يخية يسهل دراستها وهو يقسمه إلى ثلاثة أنواع، أولها: التاريخ الثابت وقاعدته الجغرافيا أي الطبيعة، والتاريخ الاجتماعي وقاعدته الجماعة والاقتصاد والد ولة والطبقات والحضارات، أما التاريخ الحدثي وقاعدته الفرد وهو التاريخ السياسي الآني.

ولعل بروديل ركز اهتمامه على التاريخ الثابت والاجتماعي أكثر من التاريخ الحدثي بالرغم من أنه لا يرفضه بالمطلق إذ يقول «لست ضد التاريخ الحوادثي بالمطلق ولا معنى التاريخ على المدى الطويل بالمطلق» (5).

وفرناند بروديل يربط بين التاريخ والبيئة والعوامل الجغرافية كالتضاريس ودورها في العمل التاريخي وذلك عندما يتحدث عن فتح البلقان وصمودها أمام الفاتحين، وهذه علاقة بين سكان الأماكن الوعرة، وهو يقول «افتتحت آسيا الصغرى بشكل صبور ومتمهل وبعد قرون من المساعي والجهد المتواصل ولم تستطع شبه الجزيرة مقاومة الغزاة» . ما يميز منهج بروديل هو الشمولية والنظر للأحداث التاريخية على مدى الزمن الطويل وعدم القبول بالصدفة لأن نظرنا إلى الحدث في حيزه الزمني الضيق لا يمكننا أن نبني عليه فرضيات صحيحة. «ولننظر للأشياء بحكمة نقول إذن إن لانهيار الطبيعي للبابوية والإمبراطورية في القرن الثالث عشر لم يكن عن طريق الصدفة لكن نتيجة للسياسة العمياء والتي تحطم نفسها بنفسها». ونظرا لدور العامل الاقتصادي البارز في الحدث التاريخي. اتبع بروديل الأسلوب العلمي الواضح في دراسة المناطق الجغرافية واعتمد على الأرقام الإحصائية، والتاريخ بنظره دائما علم اجتماعي ولهذا اعتمد الجداول وهي المؤشر على الحركة الاقتصادية وتأثيرها على المجتمع بشكل أساسي، وهذا الأسلوب العلمي دفعه بشكل أساسي لاستخدام الأرشيف إذ يرى أن الطريقة العلمية التي تضبط عمل المؤرخ تمنعه من التخيل باستحضار الماضي بصورته الحقيقية إذ يقول: «الأرقام هي الطريقة المثلى لدراسة المسائل وهي تمنعنا من التخيل» (6)

ولهذا اشتهر بروديل بأنه من أبرز المؤرخين الذين يعتمدون على الأرشيف ولهذا استغرق في كتابة كتابه عشرين سنة من أجل نبش خزائن الأرشيف، وهذا جعل من دراساته أكثر دقة وهو يعتمد الوصف لأجل درس أوضاع سكان المتوسط، كمشاكل المياه والأمراض (كالملاريا) التي يتضرر منها الفقراء أكثر لأن الغني يمكنه مغادرة البلاد والهروب من خطر الأمراض ولهذا طرح التاريخ كقضايا لا كأحداث، وهو من خلال دراسته لتاريخ المتوسط يتتبع القضايا الهامة التي تتفاعل وتؤثر في حياة الناس كقضية ارتفاع الأسعار التي تؤثر على المجتمع وخاصة أسعار القمح التي تهم بشكل أساسي الفقراء لأن ارتفاعها نتائج سلبية كالمجاعة، فهو حاول رصد تقلباتها ولم ينظر إليها نظرة حديثة بل كقضية عامة. وهو يقول عن تجارة القمح التي يعتبرها دائما مرتبطة بالطرق البحرية المتوسطة: «القمح بضاعة رابحة للنقل ولكنها معزولة ومتزنة وإن كانت ثمينة ولا تستطيع تحمل نفقات التنقل. ليس له من طريق على الأرض إلا في حال السماع بمجاعة وفي أقصى الحدود البعيدة ولا يتداول القمح إلا ضمن المسافات القصيرة» (7).

امتاز بروديل بأسلوبه الوصفي التحليلي وهو أسلوب علمي دقيق لكننا نلاحظ أنه أحيانا يستعمل أسلوب المديح والمبالغة وخاصة عندما يتحدث عن الغرب وعظمته ودوره في تطوير الشعوب الباقية وهذه النزعة تجعله أحيانا يتحيز للغرب وحضارته فهو يقول « عظمة الغرب: حضارة ضد كل الحضارات وهي مصير اليهود: ديانة اليهود والرأس مالية. اليهودي مثل الأرمني ابتعد منذ قرون وقرون عن العمل في الأرض وهو في كل مكان تاجر مالي مجهز للحرب، بائع، مرابي، مقرض على رهن، طبيب، حرفي. نحات أو خياط، حائك حتى أنه حداد» (8). وامتاز بروديل بروح النقدية إذ أنه انتقد المؤرخين التقليديين وكذلك رواد المدرسة المادية ولا سيما كارل ماركس الذي يقول إن الإنسان يصنع

تاريخه فهو يقول «أخطأ ماركس عندما اعتقد أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم والعكس هو الصحيح فالتاريخ هو الذي يصنع الناس وهم يتحملون النتائج» (9). يعتمد بروديل الأسلوب الترابطي، فربط كل العلوم الإنسانية (التاريخ، الجغرافيا، الاقتصاد) في علم واحد فريد من نوعه هو «علم الإنسان» وكان أسلوبه بعيدا قدر المستطاع عن السردية الوضعية كما أنه مناقض للنظريات التاريخية المادية واتبع الأسلوب العلمي الواضح ولعلنا نلاحظ مبالغة بروديل في وصفه المتوسط مما دفعه إلى الحديث عنه كوحدة وتضخيم صورته ويرجع ذلك لحبه لهذا البحر منذ الصغر وإعجابه به مما دفعه لدراسته.

لقد جعل بروديل من الزمان مجرد بعد من أبعاد المكان وبعد ذلك تجاوز التاريخ التقليدي وحوله إلى جغرافيا وعلم اجتماع واقتصاد أي علم معقد يتكون من فروع معرفية متداخلة. فالتاريخ بتصوره ليس مجرد اقتصادي أو اجتماعي بل هو وذاك وشيء آخر غيرهما فالتاريخ عند بروديل ليس فقط الإنسان بل الإنسان وكلما يؤثر فيه كالأرض والمناخ وأحوال البحر، والتاريخ في رأي بروديل لا يتقدم في خط مستمر أو بدون صعوبة ولا يسير في خط مستقيم ويقول بروديل « أؤمن أساسا بتقدم الناس بالذكاء والأخلاق لكن التاريخ يسير قد ما مثل المسيرات الاسبانية كلما خطونا خطوتين إلى الأمام خطونا خطوة أو خطوتين إلى الوراء وكلما بلغ تقد ما ما تمامه طرح مشاكل جديدة. إن ازدهار الحياة المادية مثلا يرافقه تصاعد الجريمة وهناك فوق هذا المعنى والمعنى المضاد وكلاهما ينتميان إلى « البنيات الدينامية» للتاريخ «ليس هناك الله فقط بل أيضا الشيطان» (10). وهو بذلك يرفض الغائية في التاريخ وكذلك يرفض الحتمية التاريخية وهو يعتبر ثورة على رو اد المدرسة المادية ولكنه اشتاط في عدم الحديث على الصر اع الطبقي ودوره في التاريخ واعتباره أن الفقير والغني كلاهما يساهمان في صنع التاريخ.

آراء المعاصرين :

نظرا للشهرة الكبيرة التي حظ ي بها بروديل فقد أجمعت الآراء حول أهمية هذا المؤرخ العالمي الذي تجاوز حدود فرنسا وأور وبا. ويقول الدكتور حبيب المالكي: (11) « ها هو المتوسط - هل هو بحر أوساحل أو طريق عيش أو حضارة هل له نفس الدلائل بالنسبة للمؤرخ أو الاقتصاد، القانوني، المفكر الاستراتيجي السياسي والعسكري أو الشاعر. الجواب على هذا السؤال ثبت خلال كل حياة وجهد فرناند بروديل منذ سنة 1922 لم يتوقف عن الملاحظة وعن فهم تشكيل عصور المتوسط بعيدا عن ما وقع من أحداث بارزة في صلب المتوسط و التقلبات المفاجئة. هذه البحوث الطويلة قادته إلى استنتاج مفهومه الخاص للتاريخ الذي سماه التاريخ على المدى الطويل وهو مجسم لتفسير التاريخ. هذه المقاربة بلورت تعمقا خاصا في فكر فرناند بروديل لكي يحس النفوذ إلى عمق أسرار المتوسط.

التاريخ على المدى الطويل ليس ثابتا بل يتحرك لكن بعمق الذي يفسر الحضور المتواصل للمتوسط في أحداثه المتأثرة بالأمس واليوم والغد. لقد استعمل فرناند بروديل عدة فرضيات لتثبت الثابت والمتحول في المتوسط: المتواصل فضاء متحرك مساحة نقل - اقتصاد - عالم أسعار الزيتونة والخبز والعنب - بقواعد مجسمة وعالمية تحاول أن تمسك ليس فقط الزمن لكن زمن حياة المتوسط لا يتعلق الأمر بالوقوع إلى المتوسط كميدان قديم مركزي للاقتصاد والتبادل الاقتصادي للتبادل والتنقلات السياسية والثقافية والفنون» (12).

و يرى الدكتور وجيه كوثراني (13) «كان مارك بلوخ دعا المؤرخ إلى دور مزدوج فهم الحاضر من أجل فهم الماضي وفهم الماضي من أجل فهم الحاضر فعدم فهم الحاضر كما يقول ينبع حكما من جهل الماضي وإنه لمن العبث أيضا إجهاد النفس لفهم الماضي

إذا كنا لا نعرف شيئا عن الحاضر. هذا المفهوم الجدلي لعلاقة الماضي بالحاضر ترجمته مجلة «حوليات» الفرنسية، دراسات متنوعة تتقاطع فيها مناهج العوم الاجتماعية وحقل المعرفة التاريخية. كان قد عبر عنه لوسيان فيفر أستاذ فرناند بروديل بالتشديد على «الوظيفة الاجتماعية للتاريخ». في سياق هذه المدرسة كان العمل الذي قام به بروديل في تاريخه المتوسط خلال عشرين سنة من الجهد والبحث لكي نعرف قيمة هذا العمل وجديته ودلالاته اليوم.

و من المفيد أن نقرأ لبروديل ما يلي: « كان أمامنا أيضا الأرشيف الغني الموزع في مدن المتوسط ودوله كلها التي زرتها باحثا على مدار عشرين سنة لكنني في النهاية أيقنت أنه يلزم للقيام بإحصاء هذه المناجم الثمينة والتنقيب فيها وتصنيف محتوياتها عشرون عمرا مثل عمري أو عشرون باحثا مثلي يخصصون لها اعمارهم كلها... إن البناء الذي يقيمه بروديل لمجتمعات المتوسط وحضاراته من خلال حقيقة حجارة صغيرة مبعثرة و مشتتة من هنا وهناك. وإدخالها في هياكل وتصميمات كبرى للحضارات التي شهدها المتوسط والتي لا تزال فيه كامنة أو حية يصدر عن جهد جبار يستدعي التوقف والتأمل والتفكير لا من قبل المؤرخين وحدهم بل من قبل المفكرين وعلماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد. فالقرن السادس عشر المتوسطي هو قرن التحول والاستمرار وقرن الثابت والحركة وهو امتداد لما قبله واستمرار فيما بعده وهو أيضا قرن القطيعة الحضارية في العالم. إذا جاز التعبير بين العالم القديم المتوسطي و العالم الجديد وأروبا الشمالية وأمريكا. إنّها الآفاق التي فتحها بروديل منذ خمسينات القرن العشرين على دراسة حضارات ومجتمعات المتوسط وعلى مستوى تتبع حركة البشر والسلعة والأفكار وتفاعل الإنسان مع الأرض بما هي جغرافيا وتاريخ» (14).

و يقول الدكتور مسعود ظاهر: (15) « لقد أدرك بروديل منذ البداية أن لا وجود للزمن في ذاته و بذاته بل في علاقته الجدلية بالمدى الجغرافي ومن أول واجبات المؤرخ المبدع إظهار تلك العلاقة من خلال القوانين أو الأحداث الاجتماعية الدالة عليه. لذلك ومن خلال كتابته المعمقة اكتشف بروديل وطبق بشكل خلاق نظرية المكان الزمان وحلل أبعادها الأساسية حين قسم الزمن التاريخي إلى زمن الأفراد وزمن الجماعات وزمن العالم أو المدى الشمولي فزمن الأفراد هو المدى الفردي وفيه يتجلى التاريخ والحوادث وزمن الجماعات هو المدى الجماعي وفيه يتجلى التاريخ الاجتماعي وزمن العالم أو المدى الشمولي، وفيه يتجلى التاريخ العالمي.. اعتبرت كتابات بروديل مؤشرا حقيقيا على ولادة التاريخ الجديد حيث تتفاعل العلوم الإنسانية فيما بينها لتنتج بتفاعلها هذا، أبحاثا علمية تركت بتأثيرها العميق على الكتابة التاريخية نفسها وعلى العلوم الإنسانية الأخرى حتى أنه لم يقسم كتابه «المتوسط و العالم المتوسطي» بشكل تقليدي ينفصل فيه الجغرافي عن السياسي والاقتصادي عن الاجتماعي والثقافي عن الحوادثي بل اتخذ من العالم المتوسطي مدى زمنيا ومساحة جغرافيا ومفهوما تاريخيا ووحدة اقتصادية وحضارة موحدة يمكن دراستها عبر الزمن الطويل الدائم التبدل» (16).

و يقول جورج دوبي (17) Gerges Duby « بالنسبة لنا المؤرخين من جميع أطراف العالم.. كتاب فرناند بروديل يعدّ نموذجا بل الأكثر إثارة في عصرنا فهو نبع إنه يعج بالأفكار فيما يتعلق بهذه القوانين الموجزة أو بعض الآراء المتجهة في نحو مقاربات نظرية جديدة فيما يتعلق بالمتوسط هذا النصب الرائع القوي مثل الصخر البارق.. بروديل المعلم نعم في الحقيقة من منا لم يكن له الشعور بأن يواصل الدرب الذي أضاءه هو بنفسه وأن يشتغل كأنه يشتغل تحت رعايته؟ يظهر لي أننا نحن على كثرتنا بدونه هو لن نكون قد وصلنا يوما ما إلى ما وصلنا إليه الآن» (18).

و يرى فرنك وليمسون (19) Frank Wlimson «شن بروديل وأتباعه الكثار هجوما منسقا على المادة

المتراكمة في السراديب حيث كانت السجلات دقيقة في باريس ولندن وربما في مدن أخرى مثل اسطنبول واشبيلية. لكن عمل بروديل لا يتسم فقط باتساعه. إنه يبرر اعتبارنا الجدي لسببين أولها أنه أفلت من القيد الأوروبي لينطلق في أجزاء عديدة من العالم كانت مهملة في السابق. وثانيهما أنه أدخل مفهوم البنية في التحليل التاريخي وهو إضافة لعدتنا الثقافية منذ أن طور ماركس مفهوم «البنية التحتية والبنية الفوقية»... يبدي بروديل اهتمامه بـ «البني الأساسية التي لا تتغير أو أنها تتغير ببطء شديد الجغرافيا، طبعا قسم من «البنية» بهذا المعنى لقد كنا بحاجة إلى بروديل لكي يذكرنا بأن معادلة المكان الزمان القديمة ظلت مستمرة قبل أن تبدلها التكنولوجيا الحديثة بعامل 1.000. حقق بروديل شهرته أولا بعمله الضخم حول المتوسط ثم عزز هذه الشهرة بالمجلدات الثلاث حول «الرأسمالية والحضارة في القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر» إنه كشف بعيد المدى لا حول المجتمع الرأسمالي وتطور المركنتيلية المبكرة إنني أرى – حتى لو اعتبر كلامي محض مديح لبروديل – أن الرجل حقق أهم إسهامه في فهمنا للتاريخ الإنساني منذ ماركس لكن من الضروري الحذر بروديل ليس ماركسيا من الواضح أن لديه تعاطفا مع النهج الماركسي في ميدان الاقتصاد بخاصة لقد وجدت شخصيا المجلد الثاني مغيبا إنه المجلد الذي يتناول الأحداث السياسية ويتناول الحالات باعتبارها غير «البنى» إذا استعملنا تعبير بروديل لقد افتقد الخيط الناظم لهذا وجدنا أمامنا صورة مشوشة للفترة تذكرنا بالمؤرخين الأرثوذكسيين العادين وأظن هذا الضعف يرجع إلى غياب الفهم الكامل للرافعة المؤثرة في التاريخ أي تناقضات المجتمع الطبقي وصراع الطبقات» (20).

و يقول فرج معتوق (21) : يمكننا الزعم بأن فرناند برودال اسم يبهر كل المختصين في التاريخ أو في المو اد التي تمت إلى التاريخ بصلة ما، إلا إن ذلك الإعجاب لا يتوقف عند هذا الحد بل يتعداه إلى الجمهور العريض من المثقفين غير المختصين ويعود ذلك إلى الجديد الكبير الذي أدخله هذا الرجل على إشكالية النظرة إلى التاريخ عبر مختلف أبحاثه تلك الإشكالية التي تبدو بعد طرحها بسيطة في ظاهرها ولكنها عميقة في حقيقتها. كما يعود ذلك أيضا إلى اعتباره من بين الذين أسهموا في الكتابة في حقل فلسفة التاريخ في زمن قل فيه الاهتمام بفلسفات التاريخ في العالم العربي.

كان علم التاريخ قبل برودال أي في بد اية القرن العشرين يركز بحثه في شكله التقليدي حول الأحداث الهامة وحول الشخصيات السياسية و العسكرية الكبرى في تاريخ الإ نسانية من أمثال الاسكندر المقدوني أو يوليوس قيصر أو جنكيز خان أو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم أو نابليون بونبارت وغيرهم. وكانت هذه الشخصيات الاستثنائية تشكل بحد ذاتها منعرجا على صعيد السلم الزمني وتغيرا مفهوميها على كافة مستويات السياسة والاقتصاد والأفكار. وكان برودال لا ينكر ما لهذا السر د التسلسلي للأحداث من أهمية إلا أنه كان يقترح إلى جانب ذلك أن ننقل نظرة المؤرخ نحو مساحات جديدة أعمق فالذبذبة السريعة نسبيا للأحداث ذات البعد الفردي للإنسان ليست سوى ارتعاشات ورضات أشبه بتجاعيد المياه على سطح البحر بينما يرى برودال ضرورة الغوص والإبحار في المياه العميقة حتى نصل إلى التاريخ الأكثر بطءا للجماعات البشرية في علاقاتها بـ محيطها، وللهياكل التي تكيف المجتمعات سواء تعلق الأمر بالطرق التجارية الكبرى أو بالممرات الملاحية أو بالعقليات».

كان برودال أول من جرب مقاربته التاريخية التجديدية قبل طرحها على جمهور الباحثين وذلك من خلال طرحه لأطروحته الشهيرة «الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني تلك المقاربة التي ستصبح أشبه ما يكون بالقانون الجديد في البحث التاريخي وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى الفترة الطويلة التي استغرقتها إعداد هذه الأطروحة

رائعة فيما بين 1927 و1947 والتي كانت مغامرة في حد ذاتها (22).

قال عنه الهادي التيمومي (23) : قد جاء برودال بمفهوم الأمد الطويل القريب من مفهوم البنية» ويستنتج قارئ كتابات برودال مثل المتوسط زمن فيليب الثاني (1949) أو الحضارة المادية والاقتصادية والرأسمالية من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر (1980) إيمان هذا المؤرخ بالحتمية الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية وبالدور الكبير للبنية المادية ذات الأمد الطويل وبالطابع الثانوي جدا كما هو سياسي وكما هو فكري (العلوم والأديان). ويرى برودال أن علم التاريخ هو العنصر الذي بدونه لا يمكن لأي وعي وطني أن يتشكل، والوعي الوطني هو العنصر الذي بدونه لا يمكن لأية ثقافة طريفة أو أية حضارة حقيقية أن تتشكل. . . . لقد أعمل برودال فكره في موضوع الحضارات الإنسانية وحاول إلقاء نظرة شمولية تأخذ بعين الاعتبار الجوانب المادية لهذه الحضارات (الأشكال الاقتصادية) وكذلك الثقافات والمعتقدات والأشكال السياسية وذلك على المدى الطويل. و قد استنتج بعد دراسته للحضارات الإنسانية الكبرى أن «النزعة التي كانت تحدو الحضارة الغربية منذ تشكل الفكر الإغريقي هو توجهها العقلاني أي محاولتها التملص من الحياة الدينية. . . . . ونشير هنا إلى أن برودال عالج مفهوم إسهام الحضارة الإسلامية في التاريخ العالمي بقدر كبير من المعرفة والموضوعية» (24).

الخاتمة :

يعتبر فرناند بروديل من أهم المؤرخين للتاريخ الشمولي ولم يستطع غيره من المؤرخين المغامرة في كتابة هذا النوع من التاريخ نظرا للصعوبات الكبيرة التي تعترض الباحث، فكان كتابه المتوسط نموذجا نادرا بين الآلاف من الكتب التاريخية وهو نتيجة بحث استمر خمسا وعشرين سنة. وهذا الجهد المبذول الذي أنتج عملا رائعا وفي اعتراف لبروديل في الصعوبة والخوف من كتابة التاريخ الشمولي ساهما في التاريخ الشمولي غير أن بروديل قام بهذه التجربة الفريدة وأتقن عمله ربما مبادرته تذلل نوعا ما هذه الصعوبة والتخوف وتفتح الطريق أمام تجارب جديدة. وهذا المنهج المميز فتح آفاقا جديدة أمام البحث العلمي المتأني لا الدراسات السريعة التي لا تقدم شيئا للمسيرة التاريخية. وثورة بروديل على التاريخ التقليدي الذي عودنا على الاهتمام بالأحداث الآنية وتسلسلها الزمني بوصفها أحداثا نابعة من إرادات واعية وهي إرادات مخططيها سواء كانوا أبطالا أو رجالات دولة. فكان غاية المؤرخ هي الوقوف على مغامرات الرجال العظام وإيراد سيرهم الذاتية وكأن ذلك هو الذي يصنع التاريخ ويفسره. واستطاع بروديل أن يبن أن الحدث في حد ذاته غير قابل للفهم ما لم يبحث له المؤرخ عن سياقه ضمن بنية أشمل تدخل في الاعتبار السياسي المجتمعي، والجغرافي فإنه يظل عاجزا عن الوقوف على معناه الحقيقي وأحداثه، ثورة على التاريخ التقليدي فسبح بروديل أمام مكبوت المؤرخين أو ما ظل مكبوتا على أيديهم: حيث المكان، مكان الحضارات، ليتخذه البعض من بعده أفقا للبحث التاريخي موضوعا لعلم التاريخ وليحوله إلى تاريخ صامت ولا مرئي ويعود الفضل لبروديل بأن وسع حقل التاريخ ليشمل الزمانية، زمانية المكان أو على الأصح زمانيات الأمكنة والفضاءات الحضارية.

و السؤال المطروح اليوم إلى أي مدى يمكننا أن نطلق تسمية مدرسة بروديل في التاريخ الشمولي. ولعلنا نلحظ أن بعض المؤرخين الذين تتلمذوا على يديه اختاروا منهجه ليطبقوه على مناطق أخرى ولكن هذا الاستمرار لنهجه غير كبير في الكتابة التاريخية، حتى أن العديد من طلاب بروديل اختاروا موضوعات فرعية ولا شمولية، وقد غلب بعضهم الجانب الجغرافي أو المناخي أو الاقتصادي

أو السياسي على شمولية البحث وامتداده في الزمن الطويل. لذا يعتبر كتاب بروديل المتوسط فريدا في بابه أو بالأحرى السهل الممتنع الذي يصعب تقليده لان منهجيته ليست سهلة التطبيق إذ لم يوجد باحثون على مستوى ثقافته وقدرته وصبره ولكن الجديد في موضوع بروديل ليست على مستوى المنهج بل كذلك على مستوى المنطقة التي درسها فهي تمثل مهد كل الحضارات القديمة ولا تزال مناطق كثيرة يمكن دراستها بهذه المنهجية ولا سيما أمام الباحثين العرب، لماذا لا يدرس تاريخ المشرق العربي أو شمال إفريقيا أو الخليج أو الوطن العربي بمجمله بهذه المنهجية المميزة وخاصة أن أغلب وثائق تاريخنا العربي الوسيط والحديث لا تزال متراكمة في خزائن السلطة العثمانية السابقة. على سبيل المثال لماذا لا يقوم الدارسون العرب المتخصصون وبالأخص المؤرخون العرب بإعادة قراءة تاريخنا قراءة جديدة وطرح مسألة علاقتنا بالجوار التركي والفارسي والإفريقي طرحا أكثر واقعية ودراسة مدى تأثير الحضارة العربية وتأثرها بهذه الشعوب المجاورة للوطن العربي من أجل فهم أسرار هذه العلاقات الحضارية العضوية. هذه الدراسات تساهم في بلورة فكر تاريخي عربي جديد يساهم في إعادة بناء حضارة عربية فاعلة في المجرى الحضاري عامة وبناء فكر حضاري عربي يقوم على فكرة تلاقي وتكامل الحضارات الشرقية لا تضاربها وتصارعها.

إننا اليوم في الوطن العربي في أمس الحاجة إلى بحث علمي بناء يساعدنا على تصحيح علاقاتنا مع الحضارة «الغالبة» حسب تعبير البعض. أي الحضارة الغربية التي نحن بحاجة ماسة للاستفادة من منجزاتها بدون الشعور بعقدة النقص تجاهها من أجل الوصول إلى علاقات متوسطية مبنية على التفاعل والتعاون لا على الاستيعاب والسيطرة. إن الاهتمام الذي تبديه بعض الدول الأوربية بحوض المتوسط يقوم على إدراك عضوية العلاقة بين الضفتين الأوربية والعربية من هذا البحر الحيوي، ولعل هذه الفكرة التي دعا لها بروديل ونادى بها طويلا ضرورة تلاقي شعوب المتوسط في الحاضر والمستقبل كما كان في الماضي قابلة للبحث والدراسة، وقبولها أو رفضها من قبل العرب يرجع إلى مدى استفادتهم من هذا التلاقي عسى أن تستفزهم للبحث عن نوع من التكامل العربي الضروري بالنسبة لنا فإذا كنا لم نستفد من هذه الدعوة للوحدة المتوسطية فلا بد لنا من الاستفادة من منهجه المميز وخاصة أننا اليوم في أشد الحاجة لباحثين على مستوى بروديل الذي يعتبر مدرسة في كتابة التاريخ وهذا باعتراف أبرز المؤرخين في مختلف مناطق العالم ولكن للأسف فإن أعمال بروديل الشهيرة لم تترجم للعربية رغم ترجمتها إلى أغلب لغات العالم الحديثة في حين لا تعيره جامعاتنا الاهتمام المطلوب فقلة فقط من باحثينا يعرفون فرناند بروديل ومنهجه في كتابة التاريخ الشمولي في جامعاتنا التي تعتبر غير قادرة في وضعها الحالي على إعداد باحثين جادين قادرين على تقديم أبحاث جادة تقترب من أبحاثه، رغم هذه الشهرة العالمية لمنهجه التي وصلت إلى الولايات المتحدة منذ فترة مبكرة وأقيم معهد خاص باسمه لدراسة الحضارات المقارنة وتأسست في جامعة شيكاغو مدرسة جديدة للتاريخ الشامل. وهذا الإشعاع العلمي لفرناند بروديل ومنهجه المعروف يبين مدى أهميته كمؤرخ عالمي. ومع ذلك يبقى كتابه «المتوسط والعالم المتوسطي» واحدًا من أمتع الدراسات التاريخية ومرجعا هاما من وجهة النظر التاريخية والحضارية التي أرادها المؤلف عندما شرع في كتابته في الثلاثينات من هذا القرن بعيدا عن الأهداف السياسية التي طغت على الحضارة الغربية باسم «الوحدة المتوسطية».

المصادر والمراجع

1) لوسيان فيفر : من أبرز المؤرخين في فرنسا في القرن العشرين ومؤسس مدرسة التاريخ الجديد التي تطرح فكرة الكتابة التاريخية على أساس طرح الإشكاليات الكبرى histoire problèmes وكان له الأثر الكبير على فرناند بروديل.

2) مارك بلوخ : هو زميل لوسيان فيفر وهو من أبرز مؤرخي فرنسا في القرن العشرين

3) Fernand Braudel": magazine littéraire n 212 nov -1984 p22

4) Fernand Braudel": La méditerrané et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II" p. 412

5) Ibid. p 36

6) Fernand Braudel": op cit p 23

7) Fernand Braudel"le méditerranée: op cit p 123

8) Fernand Braudel le méditerranée: op cit tome II p 437

9) Fernand Braudel : magazine littéraire n 212 nov -1984 p21

10) Fernand Braudel : magazine littéraire n 212 nov -1984 p24

11) أستاذ في جامعة محمد الخامس بالرباط

12) Melki Habib : le méditerranée en question conflis et interdépendances édition CMRS Paris 1991 p 15 - 16

13) أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية من أبرز مؤلفاته الاتجاهات السياسية والاجتماعية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860 - 1920 المسألة الثقافية في لبنان الخطاب السياسي والتاريخ - الذاكرة والتاريخ - مشروع النهوض العربي.

14) وجيه كوثراني : العالم المتوسطي والقرن السادس عشر ومنهج البحث - مقالة نشرت بجريدة الحياة بتاريخ 10/5/1993

15) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بالجامعة اللبنانية أهم مؤلفاته المشرق العربي من البداوة إلى الدولة الحديثة - الدولة والمجتمع في المشرق العربي.

16) مسعود ظاهر : بروديل والنظرة المتوسطية، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 43 جانفي- فيفري 1987 من الصفحة 31 - 38

17) جورج دوبي : أستاذ في كوليدج دي فرانس مؤرخ الذهنيات والأفكار من أهم مؤلفاته أطروحته حول القرن الحادي عشر والثاني عشر في إقليم الماكون

18) Georges Duby. magazine littéraire n 212 nov -1984 p17

19) عضو لجنة منطقة الشمال الغربي للحزب الشيوعي البريطاني أسهم في تأسيس مدرسة التربية الماركسية في الثلاثينات من القرن العشرين.

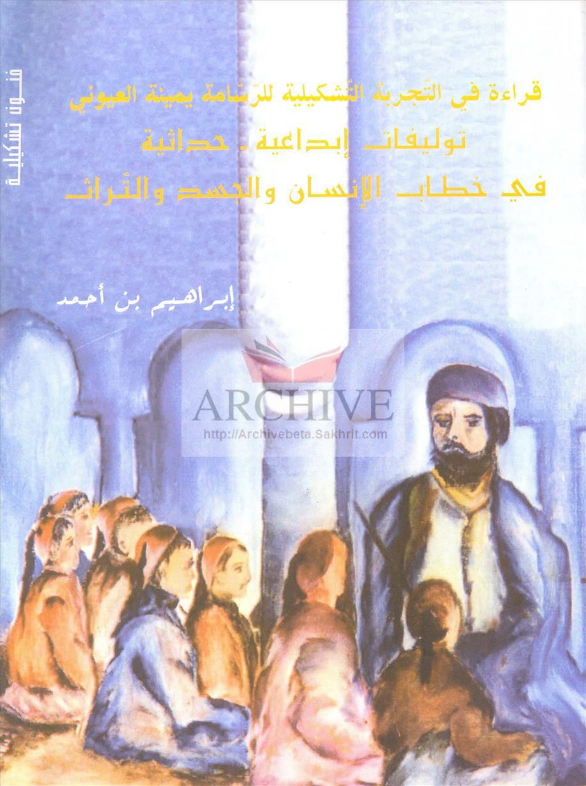
20) فرانك وليسون : التاريخ البديل- مجلة النهج عدد 37 خريف 1994 - ص. 223، 233 ترجمة سعدي يوسف عن communist Review

21) فرج معتوق: أستاذ التاريخ المعاصر بالجامعة التونسية

22) فرج معتوق وآخرون : نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي من النصف الثاني من القرن العشرين: مؤلف جماعي بإشراف وتنسيق د. الهادي التيمومي. بيت الحكمة تونس 2008 ص338.

23) الهادي التيمومي :أستاذ التاريخ المعاصر بالجامعة التونسية من ابرز مؤلفاته تاريخ تونس المعاصرة - مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم -الانتفاضات الفلاحية في تونس

24) الهادي التيمومي: نظريات المعرفة التاريخية مرجع سابق


فنون تشكيلية
قراءة في التّجربة التّشكيلية للرّسّامة يمينة العيوني
توليفات إبداعية - حداثية
في خطاب الإنسان والجسد والتّراث
إبراهيم بن أحمد



النسر والوردة

ـ الإبداع، النص المتعدد/ تعدد النص:

من المؤكد أن الممارسة الفنية، في مختلف حقولها الإبداعية، وفي جوهر قيمها، ونظرتها إلى العالم، لا يمكن أن تكون فعلا أيقونيا، معياره الذي يصدر عنه هو الثبات والتنمذج الصارم وأحادية الاتجاه. فالفعل الإبداعي متعدد على مستويات البنية والدلالة والتقبل. ومن المألوف أن الفعل الفني يضمر غالبا رهانات عميقة المعنى، بيد أن التوق إلى إنجازها، في مختلف دوائر الفن، لِيقف عادة موقف التعارض والتقاطع مع جملة من المسبقات السيكولوجية والفكرية الجافة، في التصور والرؤيا والعمل. ومن ثمة، فالمعيار الإبداعي، كرهان فني صميميّ، هو ارتقاء الممارسة الفنية من مجرد قوالب التدوين وأنماط الإنشاء والاستعراض، إلى أن تكون مأثرة إبداعية خلاقة واسعة الفضاء ورحبة الدلالات.

ووفق هذه الاعتبارات، يتوجب على الذات الفنية أن تؤصل منهجها الإبداعي في الفن، وأن تؤسس رؤيتها الحداثية للعالم. ولا غرو أن للذات حداثتها الخاصة بها، في علاقتها بوعيها وبنظرتها للعالم، وهي حداثة ذات مسار تواصلي تفتت رواسخ النزعة التقليدية



تسلط

الناطقة بخطاب الكفاية الإبداعية: «ليس في الإمكان أبدع مما هو كائن»..

وقد يبدو لدى البعض أن الدعوة العميقة إلى تحديث الوعي الفني، في مختلف مناحيه ومسالكه، ولوج إلى مسار خطير قد يفضي إلى نقض الثوابت القيمية والثقافية، وتصديع مفهوم الالتزام وشرحه..

وحري بنا أن نتوقف عند هذا المصطلح لنؤكد على أهمية اصطباغه بألوان الحداثة، وضرورة تعديل أقنعته الفكرية والمفهومية، دون إسقاط لجوهره القيمي المتمثل في المشاركة الإبداعية «الصادقة» في التعبير عن القضايا الضاغطة في الواقع.

فالالتزام يمكن أن يكون حداثيا وإبداعيا في آن. وخطاب الحداثة ذو مسار ديمومي في بنية الوعي الفني وقيمه الإبداعية، وهو ما يؤدي إلى إنشاء آفاق أصيلة ومبتكرة لرؤانا للعالم.. ولأن الممارسة الفنية هي إحدى ضروب النشاط الراقي والإبداعي للذات الإنسانية، وأهم مستقطبات الانفعال الذوقي والجمالي، وأعمق مصادر المتعة ومثيراتها وقضاياها السيكولوجية والمعرفية والفلسفية، وأبرز تعبيراتها الثقافية الرمزية الباذخة، فقد مثلت التجربة الفنية إحدى أهم التجارب العميقة للوعي الإنساني وتمثل أبعاده..

ولئن كانت الرؤية الفنية إعادة إنتاج لهذا الوعي المنفعل، مصطبغةً بضروب شتى من ابتعاث أصداء هذا الانفعال: تفسيرا وتأويلا وتصورا وفهما وتذوقا وتفضيلا.. إلخ، فإن هذه التجربة ستغدو في أزمنتنا الراهنة من التجارب اللصيقة بالإنسان، بل ومن أكثرها حميمية.



الفراخ و البندقية

الشاذات

إن الإبداع، في حقل الفن التشكيلي، إبداع في الفضاء المتشاسع للحياة، بكل أبعادها الإشكالية، أو هو إبداع في الحياة عن الحياة.. ولعل تجربة تشكيلية مخصوصة لا تقاس أصالتها، في نظرنا، بغير كونها سبيلا لاكتشاف مجاهر جديدة لاستكناه مكامن الإبداع، وتنمية مدلولاته، والارتقاء بمفاهيمه، وتكثيف ممكناته وقيمه، من أجل تحرير الإبداع، والتسامي بحدوسه، وتأسيس «إيتيقاه الخاصة» sa propre éthique، ومنح ذاتنا المتعرفة خيارات التأمل والتأويل.



نهاية قصة

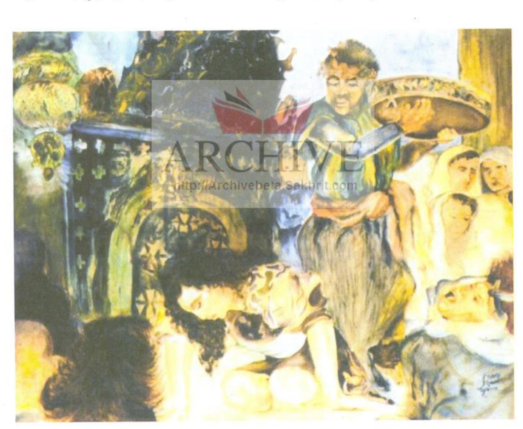
وضمن سياق هذا المسار سنقارب تجربة تشكيلية لافتة، بدت، في تقديرنا، جديرة بالقراءة والحفر في مكامن

منتجها، رصدا لمكونات خطابها و معالمه الذي ينتظمها. . ألا وهي تجربة الرسامة التونسية يمينة العيوني.

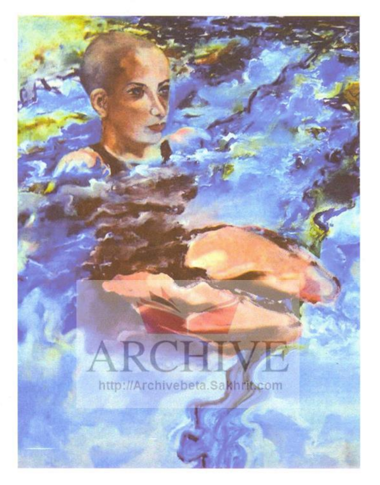
- تنوّع المشارب / خصوبة المرجعيّة :

نسجل، بادئ ذي بدء، أن من مميزات مسار التجربة الفنية ليمينة العيوني التنوع على مستوى الأساليب والتقنيات، والترحل عبر اتجاهات ومدارس متنوعة، أضفت على منتجها التشكيلي ثراء إبداعيا، وخصوبة دلالية؛ فمن الاتجاه التشخيصي، الذي شرعت في مزاولته في بداية طورها الإبداعي، إلى الانطباعية، إلى التعبيرية الإيحائية، إلى التجريدية، إلى الواقعية الرمزية والنقدية، إلى الرمزية ذات المنزع السوريالي. . وعليه، يعسر تصنيفها وفقا للمعيار التقليدي، الذي يجعل من عملية التصنيف صيغة من صيغ التباعد عن المياسم الإبداعية للمنتج التشكيلي، مما يحول دون دافع الإبداع الأول: وهو الحرية.

وبقدر ما يكون تفلت التصنيف مقلقا لأي رؤية دوغمائية، فإنه على الصعيد الإبيستيمي ذو دلالة خطيرة؛



تخميرة



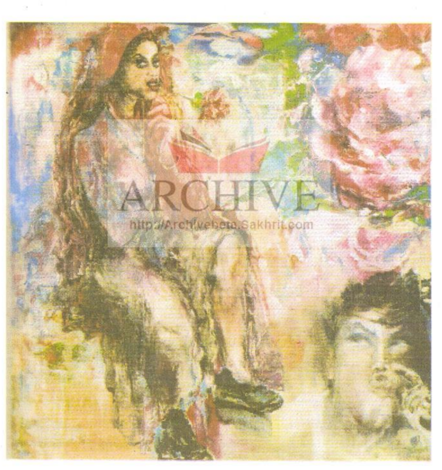
المستحمة الحالمة

فهو ملمح تجاوز، واستعداد بنيوي للقطيعة، التي هي في جوهرها، لب التطور والتقدم. فليست القطيعة تنكرا للمدرسية (= التصنيف حسب المدارس)، بل هي ما يعطيها دوافع النماء، فالفكر غير النامي فكر جامد لا محالة. ولقد أصبحت مجالات الفكر، باختلاف أنواعها ومدارسها، تفتح فيما بينها نوافذ للتفاعل، فما أصبح معمولا به في الدراسات الفلسفية المعاصرة من أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض طبيعة المنهج، فكذلك الحال بالنسبة إلى قطاع الفن التشكيلي؛ فطبيعة الموضوع هي التي تفرض نوع التقنية المستعملة.

نروم في هذه الدراسة أن نقف، من خلال المسار الفني ليمينة العيوني والذي أكسبها، دون شك، تجربة عميقة، أهلتها لأن تكون حقا من رموز الفن

التشكيلي التونسي الراهن، نقول: إننا نبغي أن نقف في تجربتها على بعضٍ من معالمها البارزة، لرصد مقوماتها العامة ومبانيها الدلالية.. لأن الفنان، في حقيقته، هو ما أبدع، لأن الإبداع لحظة تمخضت عما قبل الابداع وأنبأت بما سيكون بعده. ولسنا نروم محاصرتها ضمن هذا الإطار أو ذاك، أو بين معقفات هذه المدرسة أو تلك.

إن اللوحة أكثر من أن تكون رسوما وأشكالا وألوانا وظلالا، إنها ظاهرة عبر تشكيلية؛ بمعنى أنها تُنسج ضمن سياق تشكيلي، لكنها غير منحصرة ضمن أطره النسقية، فهي تعيد توزيع مكوناتها، إنها بذلك عملية إنتاجية، تتداخل ضمن طياتها مكونات النسق والتجاوز في آن. فاللوحة تفكك نظام النسق، ومن ثم تعيد تركيبه. والإبداعية، في هذا المستوى، كامنة



العطر المحرم



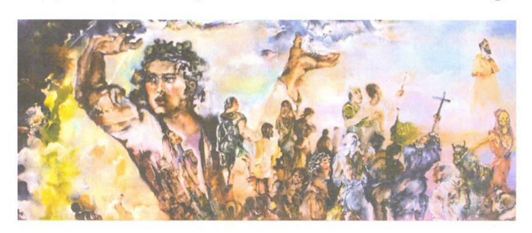
تصفيح البنات

في عدم تشويه نسقية النسق، مع القدرة على الانفكاك من سلطته.

إن من معالم ثراء تجربة يمينة العيوني تمظهر هذه المحددات الفكرية في موضوعات لوحاتها، فهي لوحات/ مواضيع بامتياز. فلقد نجحت في تبطين لوحاتها لطرح جملة من رؤاها الفكرية والنظرية، من جهة، كما تنوعت مواضيع لوحاتها كتنوع التقنيات التي وظفتها، من جهة أخرى. وهذا ما سنحاول الاشتغال عليه في الفقرات الموالية.

ـ خطاب الإكراه/ الذات المتمردة:

نلحظ في طائفة من رسوم يمينة العيوني عناصر

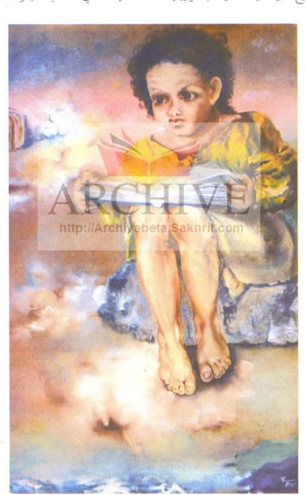


تآلف الأديان

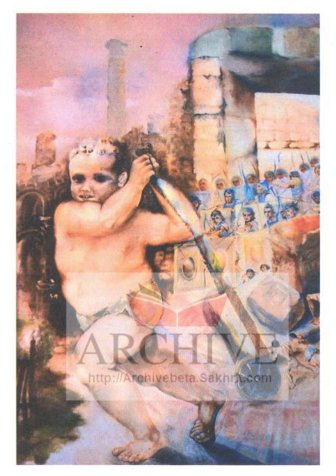
دلالية متعددة الحضور، منبثة في مواقع متنوعة، مكثفة الإيحاءات، حادة الإشارات، على شاكلة لا تخطئها عين المتأمل الحصيف، ينتظمها خطاب يلوح رفضيا واحتجاجيا ونقديا، في آن، لمنازع الإكراه والعنف. ومعلوم أن المنازع الإبداعية، تتقاطع، عادة، في جوهرها الإيتيقي والبنيوي مع سليقة هذا الخطاب، إذ المنازع الإبداعية العميقة بتحرريتها

الذهنية، ونظرتها غير التثبيتية للواقع، وتوقها التجاوزي المحموم لثقالة الأنساق المفهومية والمعرفية والإيديولوجية الجاهزة، تضع نفسها بشكل حتمي في وضع مباشر شديد الانكشاف مع خطاب الإكراه الذي يصدر عن رغبة جامحة في اجتياح كل نفس إبداعي خارج عن سربه.

إنه ــ أي خطاب الإكراه ــ خطاب قاس، بارد،



طفل السحاب



سرقة الآثار

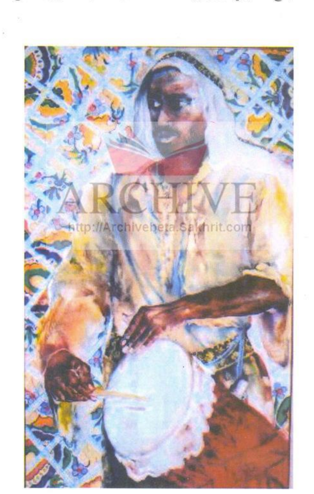
لا يثير انفعالات حميمية أو ودية، كما يسقط من اعتباراته معاني الحوار والنقد والتعقل والجمالية، فضلا عن التجاوز والقطيعة. إنه خطاب طامس للإبداع، لا يحفل إلا بتراثياته ومرآوياته.. إنه لا يعقل من الفكر إلا إيديولوجيته، ومن الكينونة إلا هويته، فهو خطاب تمركزي، نرجسي على نحو مفاقم..

لذا تلوح لوحة "النسر والوردة" معادلا سيميولوجيا عميقا، ومنمذجا لهذا القلق العصابي لدى كل من يصدر عنه أو يمثله ماديا أو رمزيا.. فالوردة الماثلة في اللوحة كبؤرة جمالية طبيعية منمطة، هدف لتهجّم نسرٍ يُتوقع أن يكون عدائيا فاتكا.. وإن كان من الطبيعي أن تستهدف جولة فاتكة لنسر شديد الشكيمة، قوي البأس، حملا وديعا ضعيف البنيان، غض الكيان..

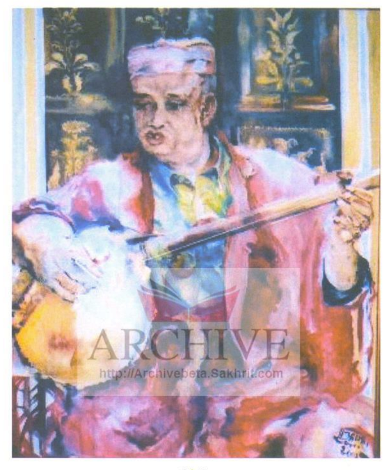
إنها مقادير القوة والضعف، وجدلية الفاتك والمفتوك به، بيد أن منازع النسر العنيفة تطال عالم الورود.. وهنا المفارقة الصادمة.

إن الاستعداد العدواني للنسر على الوردة، باعتباره الرمز النمطي لسلطة الإكراه وممثله النموذجي بحوامله وبنياته، كناية مشهدية إبداعية على سلطة الإكراه القصوى على خطاب الإبداع الطبيعي والرمزي..

فهل يؤدي بنا هذا إلى القول بأن لخطاب الإكراه منطقا تداوليا..؟ ربما قد تنضاف، هنا، لوحتا «الفراخ والبندقية» و«نهاية قصة» للتعبير عن هذا النمط الإكراهي الإخضاعي، بسلوكياته البسيكوباتية المصاغة إبداعيا، فتذكرنا بنماذج مشهورة من هذا الطراز مثل لوحة «غرنيكا» لبيكاسو، و«المحبرة» لميشال قرانجي، و«الوجه» لرولان توبور.. إلخ.



عازف الصبر



عازف القمبري

ـ الجسد/ اللون: تشكيل الكينونة:

الجسد كيانية جوهرية للذات، كيانية لا تتمرأى فقط بمشهدية فيزيائية محضة، بل تستبطن بمشهديتها تلك، بؤرة دلالية باذخة؛ فكما الجسد ينتج مشهده الخارجي، ينتج، أيضا، مشهده الباطني. وبين نمطي المشهدين يكمن المستطاع الابداعي للجسد، وكذا مساره التراجيدي. فلا يكتفي بأن يتفنن في تلبية أهوائه الايروسية، بل يتوق إلى التفلت من نظم ضبط سلوكاته بمعاييرها الاجتماعية والدينية والأخلاقية، إنه يستبطن نزوعا تمرديا مضادا لكل معايير الضبط. ولذا تحاصره النظم الإكراهية بشدة وضراوة. ويتركز هذا الإكراه، خصوصا، على الجسد المؤنث الذي يمثل الفضاء الأمثل لهذه السلطة.

ومن ثمة كان الرهان جوهريا على إخضاع الجسد

وتدجينه وقولبته، ولذا كان التأريخ للجسد حدثا إبداعيا/ تراجيديا في ذات الآن.. ومن هذا المعبر نفذت يمينة العيوني إلى عالم الجسد المؤنث. لتؤرخ لشخوصها في أحوالها الجسدية المتنوعة، وعليه، كان نقد الموروث العرفي هدفا لخطابها التشكيلي. ومن هذا المنطلق خاضت ما اصطلح على تسميته بـ"المحرم"، فتناولت قضايا تصنف، غالبا، في خانة المسكوت عنه اجتماعيا، والمستور أخلاقيا.

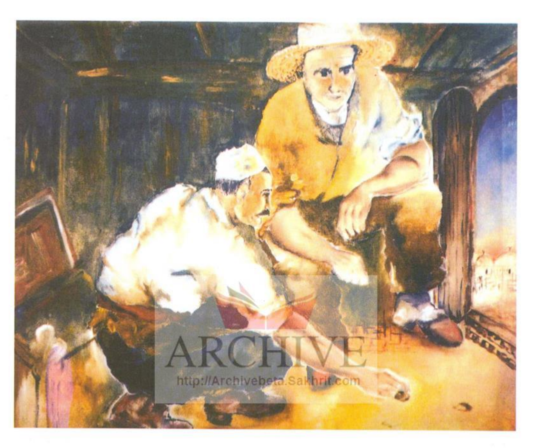
ويتضح هذا المسار في لوحات: «الشاذات»، و«تصفيح البنات»، و«التخميرة»، و«المستحمة الحالمة»، و"العطر المحرم".. ويبدو لنا أن رسامتنا تستبطن حسا نقديا تشكيليا بإزاء الجسد المؤنث، يلوح «فوكولي التوجه»، لكأنها تروم عبره الايحاء إلى سلطة تقنيات الخطاب الثقافي الإكراهي على الجسد، وتشخيص إداني لإكراهاته العرفية.

ـ اللوحة/الإنسان: النص المنفتح:

اهتمام آخر ليمينة العيوني يكشف عن حسها الإبداعي الأصيل وفضائه الدلالي الإنساني الرحب، وهو انشغالها العميق بالقضايا الإنسانية الكبرى، وتوقها النبيل للانفتاح



صراع



الخربقة

على مصراعي الهوية الكونية للفن، إيمانا منها بعالمية خطابه الإبداعي، وكونية قيمه ومقاصده وإن اختلفت مناهجه، وتعددت رؤاه، وتباينت خلفياته الفكرية والمعرفية.

إن الانفتاح على البعد الإنساني ليس تنازلا عن الهوية الثقافية، بل هو على العكس تأصيل لها ودفع بها إلى أقصى حدود الخلق والعطاء، وعليه كانت فرشاة يمينة العيوني تجول في الهواجس الإنسانية الكبرى بعين انتمائها التاريخي والحضاري.

إن الإبداع الحق له ثوابته الإنسانية الكونية، وثوابته تلك هي جوهر كونيته، لأنها تحمل في طياتها بذور تأبده، ولازمكانيته، وإن اتشح بأردية زمكانية.. ومن هذا المنطلق الذي يروم عولمة القيم الإبداعية، وتثبيتها في مشهد الحياة، تأسيسا لإتيقا مفهومية راقية للإبداع، إتيقا متضادة مع النزعة العولمية الطغيانية القائمة على منزع استئصالي لكيانية الآخر، وطمس هويته وخطابه الإبداعي انطلاقا من نرجسية استعلائية عصابية، انغلاقية، استحواذية المسالك.

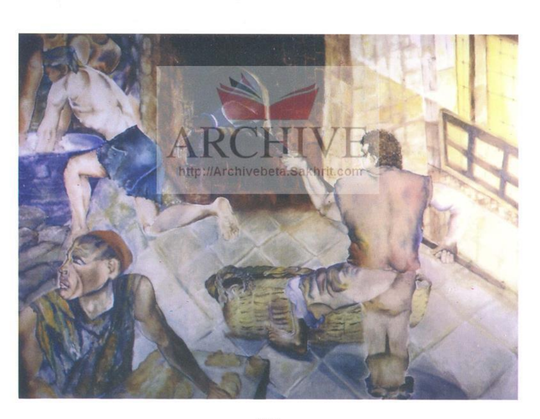
ومن هذه القضايا التي صاغتها يمينة العيوني صياغة

إبداعية: "التسامح بين الأديان"، و"عالمية المعرفة"، و"الحفاظ على الهوية"، و"ثقافة الحوار". . إلخ، في مجموعة لوحات مثل: "تآلف الأديان"، و"طفل السحاب"، و"سرقة الآثار"، و"صراع"، و"حوار الصم". . إلخ.

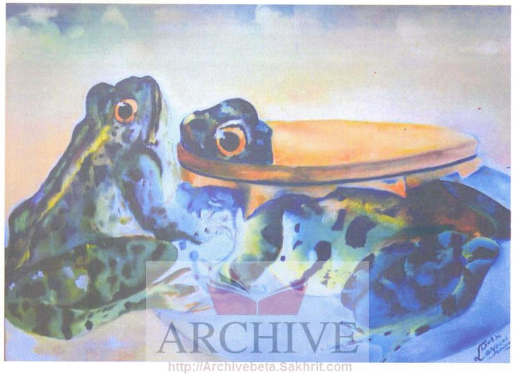
ـ التراث بفرشاة حداثية :

المشهد التراثي حاضر حضورا واضحا في أعمال يمينة العيوني، لا بمعنى الانكفاء على الذات، ولكن للغوص في اتساعاتها وامتداداتها التي تغذي، ولا تزال، المخيال الجمعي بصور إبداعية ورؤى جمالية. فللتراث في رسوم يمينة العيوني حضور رمزي يستلهم البناء الميثولوجي لبعض الاحتفاءات الاجتماعية لتدلف من خلاله إلى أعماق غير مطروقة، أو هي عسيرة الطرق، إنه المشهد الذي طالما نعيش بين أرجائه كانتماء لثقافة ذات ملامح يشكل الحس التقليدي بسلوكه وقيمه وحركته المادية والرمزية فضاءها.

والملاحظ أن مواضيع لوحات يمينة العيوني في هذا المجال قد جاءت محافظة على ذلك التنوع الذي تميزت به رسامتنا، إنها دائمة الترحل كالماء تجري لا



المخبزة



حوار الصم

نقف لها على أثر أبدا؛ فهناك اللوحة التي تستلهم من بعض المشاهد التراثية الفنية كلوحات "عازف الصبر وعازف القمبري"، واللوحة التي تستلهم من المكونات التربوية التقليدية كلوحة "الكتّاب"، واللوحة التي تعيد طرح بعض المسكوت عنه كلوحة "تصفيح البنات". . إلخ.

لقد أضحى المعيش اليومي، والهامشي، في حقول العلوم الإنسانية، ذا أهمية عالية لما يختزنه من ذاكرة المجتمع، ومعاناة الفرد، ضمن جدله مع تحديات كينونته داخل التاريخ، فالهامشي، في الواقع، هو اختزال لرؤية الإنسان لإنسانيته وكيفيات تعبيره عن إدراكه لذاته ولمحيطه. وضمن هذا السياق كانت إبداعات يمينة العيوني، فلقد جعلت من اليومي والهامشي نقطة ارتكاز لتفكيك بعض المكونات التراثية.

فلوحة "الخربقة"، مثلا، أنموذج واضح على هذا التوجه، فقد صورت هذه اللوحة مشهدا يوميا للعبة تقليدية، لكنها أوسع من أن تكون مجرد لعبة، إنها صورة عن طبيعة جملة من العلاقات والأدوار وقع الترميز لها بواسطة تلك الخانات والأحجار كما أنّ لها حضورا اجتماعيا حادا، حولها إلى مجال لإثبات الذات، من خلال اكتسابها طابعا رهانيا جادا طبع ردحا من الزمن العلاقات الاجتماعية في المناطق البدوية/ الصحراوية.

كمانلاحظ نزوعا في الرسوم التراثية ليمينة العيوني، إلى تشخيص ملامح المعاناة، ومن ذلك لوحة "المخبزة"؛ فقد ركزت فيها على كشف مياسم التعب والمعاناة والمكابدة على وجوه العمال وحركاتهم.

خاتمـــة :

إن ما رقمناه لا يمكن أن نزعم فيه الإحاطة بكل الجوانب الإبداعية لرسومات يمينة العيوني، ولا الإلمام بكل القضايا والدلالات التي تستبطنها تجربتها التشكيلية. إنها تجربة أوسع وأرحب من أن نرصدها رصدا نهائيا وحاسما، فالعمل الفني، في جوهره، إمكان لا يتناهى للتأويل والقراءة، والذات المؤولة، باعتبار ديناميكيتها، تكتنز دوما معينا لا ينضب من الفهم والدلالة. وهو ما من شأنه أن يحفز الأقلام النقدية على محاورة هذه التجربة، ومحاولة الوقوف على مكامنها الجمالية والفكرية، رصدا للمعاني في كمونها المنتَج والمنكشف في دائرة سيرورتها التراكمية ضمن جدلية التفاعل النشيط بين الذات المؤولة وموضوعها.

إن محاورتنا ليمينة العيوني، أو غيرها من المبدعين والمبدعات، امتداد لمحاورة إبداعنا الوطني في مختلف تمظهراته الفنية والإبداعية، ومن هنا تتأتي الضرورة الثقافية لمقاربته بشكل عميق تجذيرا لعلاقتنا بهويتنا الثقافية الوطنية التي هي جزء لا يتجزأ من كينونتنا الحضارية المخصوصة ضمن المشهد الحضاري العالمي.



غياهب الوهم

هيام فرشيشي

عذراء حياة الريف. الهواء نقي والأرجاء رحبة وا لسماء لوحة ضاجة بالحياة. سارت «عربية» بين الهضاب والروابي وكأنها تبحث عن أغصان جديدة أو عن أعشاب نبتت هنا أو هناك. هي لا تعرف شيئا عدا الطبيعة حتى احتلت ذاكرتها وحاضرها، فشدو العصافير يبهجها ورقرقة السواقي تنساب في مشاعرها. لم تكبر الطفلة في داخلها على أنها تخطت الرابعة عشر، إذ كانت تحس بأنها نواة لهذا الكون. لكن إحساسها تحنط بغتة حين أخبرها والدها المعلم بأنهم سينتقلون إلى المدينة إثر تعيينه مدير مدرسة بالعاصمة.

... دخلت «عربية» الأزقة فدهشت لمنظر الجدران التي تكاد تتهاوى، وقرفت من الروائح الكريهة المنبعثة من المنازل.. تفحصت البنايات العالية، حيطان الديار العتيقة الوسخة، القطط المولودة حديثا والملقاة قرب كوم من الأتربة وهي لا تكف عن المواء، وشعرت بالغبار يؤذي عينيها..

وقف والدها أمام حمام قديم وقال:

- هذا «حمام الصبايا» الذي ابتلع العديد من الشابات الجميلات.. هنا حيكت حكايات عن الجن وسطوتهم!

- إنك أخفتني أبي!

لا تفزعي، يقال إنها مجرد خرافة!

- بلى! لا اصدق هذه الترهات!

تاه بها خيالها الخصب لتتخيل "عجوز الستوت" التي تحدث عنها "عبد العزيز العروي" في حكاياه الشعبية العجيبة، وهي تختار أجمل الصبايا اللاتي يأتين للاستحمام، وتتحيل عليهن، فتخرجهن من الباب الخلفي ليدخلن عالما غريبا يلتقين فيه بالأعيان.

توغل والداها في الزقاق، وهي تتبعهما كـ«شاة وديعة»، ثم توقفت عن السير وتساءلت:

- ألا يمكننا العودة لندخل الحمام، ونبحث عن آثار الباب الخلفي؟

نظرت لها أمّها بغرابة متسائلة:

- ومن أدراك بتصاميم بنائه الداخلي؟ أم تراك تحاولين تفحص مكان قصتك الجديدة؟

أردف والدها وهو يشير بيده إلى دكان صغير:

- هنا يصنع لحاف المرأة الحريري.

أطلت برأسها فلمحت العناكب تنسج خيوطها

في الأركان، وتسمر نظرها حين رأت بابا صغيرا، فخالته يؤدي إلى غرفة العشق، وتصورت أن صاحب المحل المسن يعيش وحيدا إثر وفاة زوجته وزواج أبنائه، فاهتدى إلى طريقة تبدد وحدته، وهكذا يصطحب عشيقته نحو "المقصورة" ويخلع لحافها الذي نسجه لها. هل هذه المشاهد من وحي خيالها، أو من وحي فيلم "عصفور السطح" للمخرج التونسي "فريد بوغدير" الذي صور لها المدينة العربي كدور ودكاكين للخناء ؟ ياله من عالم غريب لم تستطب معرفة خفاياه !

بنات في مثل سنها يضعن المساحيق على وجوههن والأصباغ على شعورهن، اشمأزت منهن وهي ابنة الخامسة عشر التي لا تعاني من مشاكل المتحضرين وتجهل حالات التعفن. شعرت بنفسها تتلوث وتتلطخ بالسخام، وتذكرت نفسها وهي تركض في الحقول والشمس تشع من عينيها الواسعتين. بدا لها أنها مكبلة في عالم مغلق تنبعث منه روائح غريبة، وتمنت لو تجد مرآة لتستنجد بوجهها الساذج، لكن وجهها تراءى لها بصورة أخرى وقد غطته المساحيق وحجبت تقاطيعه. اختلطت رائحة عطرها بالروائح العطنة وغمر الغبار أنفاسها وشعرها ولباسها..

وصلوا إلى دار كبيرة، ودخلوا "السقيفة" فاعترضتها روائح الطعام تنبعث من جنبات الدار التي بدت بتصاميم معمارها القديم تخلد التاريخ وتصمد أمام محن القضاء. في "البرطال" لمحت بعض النسوة يطرزن قطع القماش بتركيز وقد لوّن أنوثتهن بالضفائر. أقبل صاحب الدار وفتح لهم باب الغرفة التي سيأوون إليها في انتظار تهيئة سكنهم بالمدرسة. التقطت عينا عربية "وشم" امراة على يده وهو يخبرهم بأنه لم يتسن له بعد إفراغ "المقصورة" من "المونة" نظرا لوفرة الذخيرة. جابهتهم بشرب الماء من الشربية، وتمتمت في قرارة نفسها : "هاهم يستعملون الشربية مثلنا في القرية، وذلك الرجل

إنه كرجال القرية يحمل وشما ظاهرا، ويتحدث عن بيت "المونة"، وتلك النسوة لا يختلفن عن نسوة القرية حين يتجمعن ويطرزن الأقمشة.

سكنهم الجديد غرفة كبيرة منفتحة عبر أقواس مزركشة، تتركب من مقصورتين : "مقصورة" مغلقة بالمزلاج، وأخرى لا تتسع إلا لفراش صغير لها. في "المقصورة" عادت إلى قوقعتها التي نسج خيالها خيوطها العنكبوتية، فأحست أنها باردة كقطعة من الثلج أو كصخرة لا تتفتت، فالغرفة الضيقة تلتف حولها كالدوامة، كالأزقة الملتوية. كل شيء يتحرك حولها دون أن تنجح في تحديد موقع ذاتها، فكيف تقهر الشعور العبثي الذي باغتها ؟

ما بدّد صفاءها حقا ! حالة عدم توافقها مع أجواء أزقة المدينة العتيقة. بدت قلقة كأنها تريد أن تفكك امتعاضها من التصاميم المعمارية التي تثير دهشتها : "أزقة ضيقة، وديار كبيرة وغرف واسعة، ألن يتنفس الإنسان حريته إلا حين يسلك الممرات الضيقة الدامسة ؟ أتخبئ هذه التصاميم حكمة خفية ؟"

تمددت على الفراش ولم تفق إلا حين تناهت إلى سمعها جلبة وضجيج وسط الدار. أطلت من شباك الغرفة الحديدي، رأت رجالا يحملون بناديرا وكانونا جمراته متوهجة تنبعث منه روائح البخور . . . أخبرتها أمها :

- الليلة سيقيمون "المبيتة".

- وما معنى "المبيتة" ؟

- هي للتبرك، وهي لا تختلف عن عاداتنا في القرية، هي كـ "الحضرة" التي نحييها كل سنة في حضرة ضريح الولي الصالح.

"المبيتة" الأشبه بتخميرة وثنية، عاينت عبرها حالات الغيبوبة الممتزجة بروائح البخور والتمتمات.

في هذه "المبيتة" شاهدت صورا لم تبصرها من قبل: نساء وشابات يرقصن بشعورهن، يتخمرن، ويفقدن الوعي. رجال تلسع النار صدورهم العارية دون أن تحرقهم، يمررون النار على ألسنتهم دون أن تبقي آثار احتراق ودون أن تنبعث روائح الشواء. استحالت ضربات الدفوف إلى ايقاعات تقرع رأسها..

العجوز رمادية الشعر التي لا تلفه بقرطة كنساء القرية المسنات تمسك صبية متخمرة من الخلف، فترمقها "عربية" بحذر وهي تتخيلها في صورة ساحرة يهودية، تأمر الواحدة منهن بحضور "المبيتة"، أين تطفأ الأنوار وتقرع البنادير ويتخمر الحاضرون لتخلصها من السحر وتحررها من الجان وهي تتمتم بكلمات غامضة.

قرع البنادير يزيد من إيلام رأسها، و"عجعجة" البخور تزيد في خنق أنفاسها، أحد الدراويش يمرر سكينا على رقبته دون أن تصيبه بالأذى.. هل ما تشاهده حقيقيّ أو من وحي خيالها. هل من تشاهدهم بشر أم كائنات خارقة؟

هي قلقة الآن. ترى الدرويش خروفا بل رجلا ذبحوه وحرقوه، وترى صورته تطل من الدماء، وتبصر امرأة بدون ملامح تولول، تمزق ملابسها وتنهار إلى أن يحملها ذوو المناديل البيضاء.

أفاقت تحت تأثير إيحاء ما، فغادرت الدار دون وعي منها، ولم يلحظ أحد خروجها. سارت في الأزقة المظلمة مغمضة العينين تشاهد أحلاما ملغزة، وحين عادت إلى الدار سألها والدها أسئلة كثيرة وكل عيون سكان تلك الدار موجهة نحوها، وخاصة تلك العجوز الأشبه بساحرة يهودية، كانت تتفحصها وكأنها تستجلي سرا وتقول: "لقد رآك زوجي وأنت تسلكين طريق العودة للدار وكأنك خبيرة بالأزقة، فقد عدت عبر نهج "سيدي بن نعيم" وانحرفت عبر نهج "سيدي الحافي" وكنت شبه نائمة".

أخبرتهم "عربية" أنها لاتذكر إلا الحلم، بل لا تذكر إلا جزءا منه: "رأت ساحرا، كان يسألها عن مكان الكنز وهي تجيبه بعدم معرفتها بالأمر".. وحين روت لهم ما شاهدت صرخت تلك العجوز: "الأكيد أن كنزا يوجد في هذا المنزل، لكنك لم تخبري الساحر عن مكان الكنز، أنت لم تتخمري بعد، ربما لو تخمرت لكشفت عن السر".

أضحت "المدينة العربي" مجرد قضبان تسجن أحلامها البكر، فلم تعد تتراءى لها غير الكوابيس ولم تخط كلماتها غير معاني الازدراء والكآبة. كانت مشاهد المدينة تولد لديها أعنف المشاعر لذات تزدري القذارة.. فقد كانت تشاهد ليلا بعض النسوة اللاتي يمتطين الأزقة ليعنفن من قبل الرجال. بعض الديار المنتشرة يتحدث عنها أترابها بانها مآوي للشعوذة والسحر.. الحمامات التي حيكت عنها حكايات الجان.. تعطل ذهن "عربية" عن فهم الأشياء لتتوه في خضم خرافات انبثقت عن عصور خلت.

نصح الطبيب والدها بأن يرسلها إلى مكان آمن ترتاح فيه، فاختارت الذهاب إلى منزل جدها الريفي. رتبت ملابسها في حقيبة كبيرة، وأخفت بين طياتها دفتر مذكراتها الشاهد على قرفها من كوابيس المدينة. لكن والدتها صممت على إعادة تفحص لوازمها لتتأكد من عدم نسيانها لبعض الأغراض، و"كاد قلبها يغوص بين أضلعها" وهي تتخيل عثورها على الدفتر، لكن رنين الهاتف أنقذ تخميناتها، فأغلقت الحقيبة بالمفتاح... لم تدم المكالمة طويلا وعادت أمها مقطبة الوجه:

ـ لقد طلب منك والدك ترقبه ريثما يعود بعد قليل من الاجتماع ليوصلك إلى منزل جدك.

ـ سأمتطي القطار.

ـ إن والدك لن يهنأ له بال إلا إذا أوصلك إلى مكان آمن.

ـ طبعا ما زال يعاملني كطفلة.

لم تكلف أمها نفسها مشقة التحاور معها كي لا تدخل في تفاصيل كثيرة. وكانت تدرك بأن أمها لا تريد أن تشعرها بالصداع العنيف الذي انتابها...

ستسافرين بعد قليل ومن الأجدى الكف عن الثرثرة.

حملت أمها حقيبة الملابس بيدها اليمنى وقارورة الماء بيدها اليسرى، واتجهتا نحو بطحاء "الحلفاوين". هناك وجدت والدها في الانتظار. وضع الحقيبة في السيارة وودعتها والدتها بحرقة، وما إن انطلقت السيارة حتى صبت الماء وراءها.

ظل والدها صامتا طيلة الطريق، تاركا إياها تقطع مسافة طويلة للتخييل، لكتابة قصص حول تلك الفترة التي قضتها بين أزقة العاصمة، أين جردت من كل إحساس جميل، علها تستعيد المعنى بعد الضياع، ولن يتم ذلك إلا في فضاء رحب.

شعرت بالانطلاق، وكأنها مزقت خيوط العنكبوت التي كانت تلف أنفاسها. انطلقت فتاة مجهولة من أعماقها طلقت مرافئ السواد وسارت في درب مضيء، تحاول النظر إلى الشمس المنعكسة من بلور السيارة فتطرف عيناها، تبحث عن غيمة تحجبها وترمق بفتنة طيور اللقلق وهي تتجه نحو الشمال..



الغوص في المجهول

عبد الرّحمان رشيد التواتي

لم أعهده هازلا. نظر إليّ في توسّل وقال :

ـ هل تجيد مخاطبة النساء ؟

قلت : Ça dépend

ـ إنّ الأمر يختلف، فالمسألة تتوقف على نوع المرأة، أنا مثلا لا أرتاح كثيرا إلى المرأة التي تميل إلى الثرثرة، كما أني أرتبك أمام المرأة الفائقة الجمال. أحس بالارتياح أكثر مع المرأة الصموت، المرأة التي تكتفي بإشارات خفيفة ذكية. أكره المرأة التي تهيمن عليّ بلسانها. هل تفهم ؟! وأشعر بالانجذاب بل قل الاطمئنان إذا كنت بجانب امرأة متوسطة الجمال، وإن شئت تلك التي أكتشف جمالها تدريجيا. أما ذات الجمال الواضح الفاضح فلا أحسّ معها بالاطمئنان، تبدو لي كأنها ملك لجميع الناس، لهم جميعا حق النظر إليها. وأجدني معها محرجا بكلّ تلك العيون الموجّهة نحوي لوجودي قربها.

استمع إليّ صاحبي واستأنف الكلام وقد بدا عليه أنّه واثق من ردّ فعلي.

ـ لا. اطمئن، فأنا مثلك تقريبا، لا أحبّذ الجمال الذي يرى لأوّل وهلة، أفضل ذلك النوع الخفي الذي لا تراه إلاّ بعد معاشرة. فأنت من هذه الناحية ليس عليك بأس.

لم أدرك لمَ طرح عليّ صاحبي السؤال، لم أرد أن أقف طويلا عند هذا الأمر واستأنفت أوضّح لصاحبي موقفي من الجمال ووجهة نظري في الموضوع.

قال صاحبي :

ـ لا خوف عليك من هذه الناحية.

سألت صاحبي :

ـ لكن لماذا تطرح عليّ السؤال ؟

لم يعر سؤالي اهتماما، واكتفى بالقول :

ـ ستجدها في مقهى الموعد عند الساعة الثانية عشرة. سلّمها هذه الورقة. لا تنس الزمان والمكان، أعرف أنك كثير النسيان هذه الأيام. إني أعوّل عليك. الأمر في غاية الأهمية.

ماذا أفعل بهذا الضمير الغائب ؟ ولماذا دعاني صاحبي إلى احترام الموعد وأكّد على ذلك ؟ ماذا بوسعي أن أفعل. والأهمّ من كلّ ذلك من تكون صاحبة هذا الضمير ؟

انصرف صاحبي وتركني أقلّب الأمر. تسلّل بين الأسئلة وتركني واقفا كالأبله. كان جادا وواثقا. انتبهت إلى أنه لم يذكر لي اسمها أو شكلها، ولم يوصني بشيء غير احترام زمان الموعد ومكانه.

وهل يكون مقهى الموعد خاليا من امرأة غيرها؟ فماذا سيكون موقفي لو تقدّمت من إحداهنّ فزجرتني أو اتهمتني بمعاكستها ؟ أو أقبل رفيقها وظنّ بي الظنون؟

فكّرت في حلول كثيرة. وطرحت أمامي عدّة افتراضات، محاولا مواجهتها بالنتائج المترتّبة. ماذا لو ألغيت الفكرة تماما من ذهني، وعدلت عن الذهاب إلى هذا الموعد الغريب ؟ سيكون ذلك إخلالا بالصداقة التي تربطني بصاحبي، وهو الذي أكّد على أهمية الأمر. أفتح الورقة ربّما أجد فيها ما يدلني عليها. هذا لا يجوز، قد يكون في الورقة سرّ لا يريد صاحبي أن أطّلع عليه. ولو كان لا يرى ضيرا في ذلك لما غاب عنه أن يقول لي «استعن بالورقة».

لم أجد من حلّ أمامي سوى أن أمضي إلى البيت وأفكّر بهدوء قبل التوجّه إلى المقهى. سرت على الرصيف و يدي ممسكة بالورقة.

يا لها من مهمّة غبية !

انتهيت إلى البيت، أدرت المفتاح بهدوء، كنت أطلب شيئا من التركيز. سمعت صوتا يأتي من الداخل، ظننت أنّ صاحبي قد سبقني إلى البيت مع بعض معارفه. تبين لي أنّه صوت التلفاز، إذن لقد تركت الجهاز يشتغل. فعلا إنّ صاحبي على حقّ. أطفأت الجهاز.

خطرت ببالي فكرة بدت لي طيبة. لقد رأيت صاحبي يعود إلى البيت أكثر من مرّة مصحوبا بفتاة. قد تكون هي. وأنا أعرف ملامحها، وأستطيع أن التعرّف إليها دون عناء إذا رأيتها. تذكّرت أنّ صاحبي قد سهّل عليّ الأمر حين ذكر لي جنسها، فهي على الأقل من صنف الإناث، وهذا يعني أن أطرح من حسابي ما يقارب نصف البشر، وهي نسبة لا بأس بها. يا له من حلّ. لو أطلعتُ عليه أحدا لضحك مني واتهمني بالبلاهة. ولكن في مثل هذه الحال أراه مرضيا ولا ينقصه الذكاء. أحسست برضى عن النفس لاهتدائي إليه. واعتبرته إنجازا.

سكبت قهوة باردة. لم أكلّف نفسي غسل الفنجان، رأيت أنّ ذلك ليس ضروريا، لقد شربت فيه قهوة قبل أن أغادر البيت صباحا وتركته قرب الحوض مؤجلا موضوع غسله إلى موعد لاحق. لا وقت لديّ الآن لأقوم بهذا العمل الثانوي جدّا. كنت في حاجة إلى سيجارة تساعدني على التركيز، وأنا أحبّ التدخين مع القهوة. أشعلت السيجارة ورشفت من القهوة رشفتين قبل أن أسحب نفسا عميقا ملأت به رئتيّ.

حاولت أن أستعيد ملامح الفتاة التي يجلبها صاحبي معه إلى البيت من حين لآخر، لأسهّل على نفسي أمر التعرّف إليها إذا رأيتها. استجمعت أجزاء صورة تقريبية وركّبتها في ذهني.

تذكّرت من كلام صاحبي عناصر قد تساعدني على الاهتداء إليها، وأبعدت عن ذهني تماما فكرة اللجوء إلى الورقة. قرّرت أن أعتمد فقط على قدراتي الذاتية، على حدسي والعلامات المساعدة. لقد ذكر لي صاحبي أنّها ليست من النوع الذي يتكلّم كثيرا، ولكن كيف لي أن أعرف ذلك دون أن أتكلّم معها. أسقطّ هذه العلامة من القائمة. ألم يوح إليّ في كلامه بأنّها ذات جمال متوسط، أو هكذا تبدو لمن يراها أوّل مرّة.

استلقيت على السّرير الفردي وأخذت أنظر إلى السقف في انتظار أن تلمع في ذهني أفكار أخرى. لا شيء. لم يبق إلاّ أن أعوّل على ما سيحدث على عين المكان. نظرت في الساعة الحائطية وقدّرت

الوقت اللازم لبلوغ المقهى في الوقت أو قبل ذلك بقليل. أنا كما قال صاحبي كثير النسيان هذه الأيام ويجب أن أظلّ أذكّر نفسي بالموعد. خشيت من أن يسرح بي التفكير فأذهل عن الموعد. نهضت وتوجّهت إلى بيت الاستحمام لأسويّ شعري وأعدّل هيئتي، لا يجوز أن أذهب للقاء امرأة وأنا على هيئة غير لائقة.

المسافة بين البيت والمقهى أعرفها وأقدّر ما تستغرقه من الوقت تقريبا.

أخذت الورقة ووضعتها في جيبي. أشعلت سيجارة أتسلّى بها في الطريق. قطعت المسافة في الوقت الذي قدّرته والذي يناسب الوقت اللازم لتدخين سيجارة. تلك طريقة أستخدمها غالبا في تحديد المسافات. كم سيجارة أدخّن من... إلى... لا أحتفظ بالساعات اليدوية. أحسّ أنها تثقل يدي وتعوقني. كما أكره رائحة العرق الذي أشتمّه من معصمي في الصيف إذا كنت أضع ساعة. أتخلّص منها غالبا بإهدائها إلى بعض أصدقائي أو أتعمّد نسيانها في مكتبي وعندما لا أجدها في اليوم التالي أعرف أنّ المنظف قد اختلسها، فأشعر نحوه بالامتنان، وأشكره في سرّي. أحيانا أريد أن أساعده على التخلص من وخز الضمير، فأطلب إليه أن يأتيني بقهوة على حسابه وأعتبر ذلك ثمنا للساعة المختلسة.

عندما وصلت كان أوّل شيء قمت به إلقاء نظرة على كلّ الرواد الذين يجلسون في المقهى. لم أر بينهم امرأة واحدة. شعرت بارتياح لأنّ المهمّة ستكون أيسر. وخطر ببالي أن تكون هي أوّل امرأة تصل المقهى. لم أفاجأ بعدم وجودها. أعرف أنّ النساء لا يصلن في الموعد. يفضّلن أن يصل الرّجل أوّلا ثمّ يلتحقن. هنّ محقات في ذلك، فالمرأة إذا وصلت قبل الرجل واضطرّت إلى الانتظار على الرّصيف أو في المقهى أحاطت بها الشكوك، وتلقّت من العروض ألوانا.

كان عليّ أن أتأكّد من أنّها لم تأت قبل الموعد. سألت النادل إن كان رأى امرأة تدخل المقهى قبل هذا الوقت بقليل، فأجابني بالنفي وهو يحدجني بنظرة مريبة. إنّه يفكّر مثل كلّ الناس في هذا البلد. خرجت ألقي نظرة على الرّصيف، لم أر غير نساء يمضين مسرعات لا يبدو عليهنّ أنّهنّ على موعد مع أي كان. تلك علامات أعرفها، النظر في الساعة من حين إلى آخر، الالتفات في اتجاهات مختلفة، التأفّف، الجيئة والذهاب، ينضاف إلى كلّ ذلك اليوم استعمال الهاتف الجوّال بعصبية ظاهرة تصل إلى رفع الصّوت والاشتباك عبر الأقمار الصناعية. أحيانا أفعل الشيء نفسه، أرفع صوتي وأشتم. وقد أستعمل يدي في إشارات قبيحة دون أن أشعر. يبدو أن الناس لم يعد لديهم ما يخفون، كلّهم يقول علنا ما كان يجب أن يبقى سرّا. لو فعل أحدهم ذلك قبل اكتشاف الهاتف المحمول لاتهم بالجنون والخبل كما اتهمت قفصةُ «مرة الشيخ» (*).

عدت أدراجي إلى المقهى أمسحه بنظراتي من جديد خشية أن تكون دخلت من باب خلفي ولم أرها. لم أر أنثى في المقهى، فاخترت مكانا قريبا من الباب، وجلست مواجها لكل من يدخل أو يغادر. اقترب مني النادل يحمل صينية ويضع على ساعده منديلا أبيض، فهمت القصد.

أعطني اكسبريس من فضلك.

استدار فانشغلت بالنظر إلى بعض الزبائن الذين يدخلون المقهى أو يخرجون منه. أعجبتني الفكرة، ووجدت فيها طريقة مسلّية بعض الشيء. كيف لم أهتد إليها قبل اليوم. لو كان ذلك لوفّرت على نفسي الكثير من ذلك السأم الذي كان يعتريني في أوقات الفراغ.

رأيت زبونا يجرّ معه أنثى متردّدة ، لم تلبث أن تحوّل حياؤها إلى قهقهات مزعجة. استبعدت

أن تكون أنثاي من هذا النّوع . لا شكّ أنّها ستأتي وحدها .

كان النادل قد عاد بالقهوة، وسحب المنديل من ساعده وانحنى يمسح الطاولة أمامي رغم أنّها بدت لي نظيفة لا تحتاج إلى مسح ، حجب عنّي الباب الذي ظللت أرقبه مذ ولجت المكان. ملت برأسي دون أن أقف من مكاني، بمقدار ما يسمح لي برؤية الدّاخل.

* * *

أتكون حقا هي ؟

استحضرت كلّ المعطيات التي جمعتُها حول شخصها : أنثى، متوسطة الجمال ، لا تبدو ثرثارة أمر لا أستطيع معرفته الآن المشكلة أنّها خالفت الصورة التي كنت رسمتها في ذهني. ليست تلك الفتاة التي كان صاحبي يعودبها إلى البيت من حين إلى آخر. قدّرت سنّها تقديرا ، إنّها في الأربعين تقريبا، شقراء. تأكدت أنها أجنبية. أوروبية بلا شكّ وهذه مشكلة أخرى. كيف سأخاطبها. صحيح أنني أحسن الفرنسية إلى حدّ لا بأس به. أعني أنّني أستطيع أن أقول ما أريد قوله دون عناء أو مشقة تُذكر، بل أستطيع أن أسمح لنفسي باستعمال بعض المجاز وأن أضع كلمة مكان أخرى على سبيل الفصاحة وكدليل على أنّي أعرف أكثر من كلمة واحدة للمعنى ذاته. ولكنّي لا أفهم من الإنجليزية إلاّ القليل الذي لا يفيد في مثل هذه الظروف. أمّا الإسبانية والإيطالية فلا أعرف منهما سوى أنّ كلمات كثيرة منهما تنتهي بحركات تنطق مثل الضمّة أو الكسرة أو الفتحة عندنا، وإن كنت أفرّق بينهما بكثرة حرف الثاء في الإسبانية، وأنّ حرف الخاء بعض حروفها.

ماذا لو كانت ألمانية؟ أنا لا أعرف من هذه اللغة شيئا. العارفون بها يقولون إنّها قريبة من الإنجليزية، لكنّ جهلي بها يحول دون ملاحظتي هذا الشبه.

انتظرت أن يبتعد عني شبح النادل. نسيت القهوة التي وضعها أمامي على الطاولة، وبقيت أتابع أنثاي وأرقب حركاتها، إنّها تبحث عن شخص لا شكّ في ذلك. لم تجلس. ظلّت تجيل نظرها في أرجاء المقهى، تمتدّ به إلى الأركان البعيدة وأنا في متناول يدها، كثيرا ما لا يرى الإنسان الأشياء القريبة منه. لم أفعل شيئا، بقيت أنتظر أن أصبح في متناول نظرها لأرى ردّة فعلها.

أنا أيضا يبدو عليّ أنّني أنتظر شخصا، لا حاجة بي إلى أن أتظاهر بذلك.

آه. . . إنّها تنظر إليّ !

بدت عليها علامات حيرة طفيفة. تذكّرت شيئا أربكني، أنا أشبه صاحبي كثيرا إلى درجة أنّ البعض ممن يعرفنا يحسب أنّنا أخوان. كلانا يحمل سمرة أهل الجنوب، كلانا ذو شعر أسود لا هو بالناعم ولا هو بالأشعث، بين بين، الوجه مدوّر، الحاجبان كثيفان، لون العينين بنّي، عسليّ، كما تصفه مصالح الشرطة، الأنف يميل إلى التكوّر، ونحن إلى ذلك متقاربان في السنّ. الفرق الوحيد بيننا أنّ صاحبي يفوقني طولا. فرق لا يُرى إلاّ إذا كنا واقفين جنبا إلى جنب. أنا الآن جالس فلا مجال لرؤية قامتي. ثمّ إنّ صاحبي ليس بجانبي.

نظرت في وجهها أبحث عن شيء لا أعلم ما هو. هالني لون عينيها الأزرق البحري. تظاهرت بأنّني أعرفها. نجحت الخطة. اقتربت مني فوقفت لاستقبالها. مددت يدي فسلّمت عليّ بحرارة شعرت أنّها تريد أن تذهب أبعد من ذلك. تراجعت قليلا، وقلت مرحّبا :

ـ Bonjour

قلتها على سبيل الاختبار Bonjour

الحمد لله، إنّها تتكلّم الفرنسية.

أشرت بيدي أدعوها إلى الجلوس. اتخذت

مكانها أمامي، أشرت إلى النادل فأقبل مسرعا.

- Qu'est ce que vous prenez?

لاحظت أنّها تفاجأت قليلا، ولكنّها سرعان ما تداركت:

- Un café

- Tout de suite madame !

قالها النّادل مبتسما ثمّ انصرف مسرعا. سررت لذلك، لكن حزّ في نفسي أنّه لم يستقبلني بمثل ما استقبلها به من الحفاوة، عاملني بجفاء. في حدود الواجب، لم يفه بكلمة واحدة فيها ترحيب أو تودّد. أحسست أني ازددت أهميّة في نظره بمجرّد أن رأى أنّ هذه السيّدة تمتّ لي بصلة. تذكّرت مقالا كنت كتبته ذات يوم وأرسلت به إلى صحيفة. كان موضوعه الاحتقار الذي يعامل به ابن البلد مقارنة بالغرباء من السياح، لكنّ الصّحيفة لم تنشره، فضّلت الاحتفاظ به في أرشيفها.

لاحظت أنّي ذهلت عن ضيفتي الجالسة أمامي. عدت إليها مرحّبا. رأيت أنّ النادل قد وضع أمامها قهوة في فنجان مميّز، ليس كفنجاني الذي يشبه فناجين بقية الرواد.

لا يهمّ، فهي على كلّ حال ضيفة، ومن واجبنا أن نفرح بالضيف ونقدّم له أفضل ما لدينا، هذا أمر يعود إلى شيمة قديمة ورثناها عن الأجيال السابقة.

تحسّست الورقة في جيبي عندما أحسست بأنّي استنفدت عبارات الترحيب ولم يبق لي شيء أقوله لهذه السيّدة الغريبة. لم تترك لي الفرصة.

- Tu sais chéri ...

وانطلقت تحدّثني عمّا وقع بعدي أنا الذي لم أكن يوما هناك، ولم أر هذه المرأة إلاّ منذ قليل.

حدّثتني عن ذكرياتنا في فرنسا، عن الجامعة والسربون، عن البيت الذي كنت أسكنه، عن المقهى الذي كنت أؤمّه كلّ يوم لأنتظرها وأحتسي قهوتي الصباحية، عن الحانة التي نلتقي فيها أسبوعيا مع أبناء الجاليات التونسية والجزائرية والمغربية. فنشرب ونخوض في قضايا العالم. نستعرض الأحداث ونحلّلها، وكثيرا ما كنّا نختلف، وننتهي إلى الاقتناع بأنه كتب علينا ألاّ نتّفق، ونعذر زعماءنا. ونفهم عجزهم عن تحقيق الوحدة. حدّثتني عن الأصدقاء والصديقات، عن قاعات السينما والمسارح التي كنّا نؤمّها. عن والدها الذي أعجب بثقافتي الشرقية. عن أمها اليهودية التي كرهتني دون سبب، وانتهى بها المطاف إلى تغيير موقفها بعد أن أعلمتها بأنّنا واليهود أبناء عمومة، وأنّني شخصيا لا أرى مانعا في أن يشاركونا بيوتنا، ويقيموا بين ظهرانينا. قالت لي إنّ أستاذ الأدب ظلّ يسأل عنّي لإتمام موضوع البحث الذي اتفقنا على أن يكون عنوانه: صورة المغترب في كتابات الجيل الثاني. أخبرتني عن مصير الحركات اليسارية التي كنت عضوا ناشطا فيها وما أصابها بعدي من تشتّت وقالت لي إنّ الرّفاق ما زالوا يذكرونني بكلّ خير.

بقيت أستمع إليها، ورأيتني في جلد صاحبي الذي اكتشفته لأوّل مرّة. لم يكن قد حدّثني بشيء من هذا. كلّ ما سمعته أنّه قال لي ذات يوم:

تركت كلّ شيء ورجعت أبحث عن ذاتي.

لم يزدني على ذلك شيئا. تحوّل إلى موضوع آخر.

أنهت محدّثتي الكلام، ووجّهت لي عتابا فهمت منه أنّ صاحبي قد تركها دون سابق إعلام، وأنّها تعبت في الحصول على عنوانه قبل أن تقرّر اللحاق به. فهمت أيضا أنّ صاحبي قد ترك لها من سحر الشرق ما زهّدها في غربها ومن الأحلام الألف ليلية ما طار بها وأجاءها إلى عالم الأساطير.

كدت أكذب عليها وأعتذر على لسان صاحبي، فأقتله وأحلّ محلّه. لكنّي شعرت بثقل اللعبة التي فكّرت فيها، خشيت أن أدخل عالمها، وأفتح أبوابه بمفاتيح مزيفة. تراجعت عن المشروع.

- Attendez , vous allez comprendre!

أخرجت الورقة من جيبي وناولتها إياها. أخذت الورقة وعلى وجهها سؤال. فتحتْها في تردّد، وأخذت تقرأ بصوت كالمسموع، نوع من الدندنة فيها استخفاف. كنت أتابع تعابير وجهها. ثمّ بدت أكثر اهتماما، صارت قراءتها صامتة، توقفت شفتاها عن الحركة. صارت تقرأ بعينيها اللتين ازدادتا اتساعا. بدا لي أنّها شعرت بحرج كبير إلى جانب الصّدمة التي تلقّتها، وقد تتساءل في خلدها: من أكون إذن؟ ظلّه؟ تابعه؟ أخوه؟ القراءة وحدها كفيلة بحلّ اللغز. تصوّرت ذلك، وإلاّ ما فائدة هذه الرسالة؟

أنهت القراءة فرأيت دموعا تترقرق في عينيها.

- Vous êtes son ami donc !

هل كان سؤالا أم تأكيدا؟!

- Oui , c'est ça ; je suis son ami.

- Je suis désolée; je suis vraiment embarrassée; je ne sais pas quoi dire.

- Ne vous en faites pas ; je vous comprends

طوت الورقة وأعادتها إليّ وهمّت بالمغادرة. عزّ عليّ أن أتركها تمضي وهي في هذه الحال. ستكون جريمة إن تركتها تمضي بأحلامها الخائبة. لكن ماذا بوسعي أن أفعل؟ استمهلتها قائلا:

- Attendez- moi cinq minutes , je vais juste aux toilettes.

أشارت أن نعم.

التجأت إلى المرحاض وهتفت إلى صاحبي:

أية مصيبة وضعتني فيها؟! ماذا أفعل بهذا اللغز الآدمي الذي ألقيته في طريقي؟ كيف أتصرّف مع هذه الأمّة؟

إنّها لك افعل بها ما تشاء، لقد تركتها لك.

وأغلق الهاتف في وجهي.

عدت إلى المرأة التي تركتها في انتظاري. عرفت أنّها كانت تنتحب، وجدتها تمسح بقايا دموع، وهي الآن أكثر هدوءا سألتها:

- Voulez – vous qu'on parte d'ici?

- Comme vous voudrez.

قالتها في استسلام. أحسست كأنّها تشجعني على أخذ زمام الأمور. هل أوحى إليها صاحبي بشيء في ورقته؟

ناديت النادل. نقدته ثمن القهوة، وزدته فوق ذلك ما جعله ينحني شاكرا فضلي ويودّ عنا بلباقة متمنّيا لنا إقامة طيّبة، ثمّ قال لنا بفرنسية محترفة:

- Revenez quand vous voulez.

خرجنا دون أن نردّ عليه. لقد أخذ نقدا ثمن كلامه المنمّق.

تحوّل فكري إلى ما يجب عليّ فعله تجاه ضيفتي: الطعام، الخمر، الخروج إلى الملاهي، زيارة المناطق الأثرية، السفر إلى الجنوب... هل أصلح دليلا سياحيا؟ لم يسبق لي أن جرّبت هذه الخطة. كان ذلك على سبيل الاحتياط، فضيفتي لم تعرب بعد عن برنامجها بعد تلك المصيبة التي استقبلتها بها. قد أستريح من كلّ ذلك إذا ما كانت قد قرّرت العودة من حيث أتت. سأنتظر.

تمشّينا في الشارع جنبا إلى جنب. فكّرت في عرض برنامج أوّلي سطرته ارتجالا لقضاء المدّة التي سيستغرقها بقاؤها. أضمرت أنّه برنامج قابل للتحوير حسب الظروف.

قلت لها :

- Puis-je vous inviter chez moi?

- Comme vous voulez.

قالتها في استسلام كسابقتها.

عرّجنا في طريقنا إلى البيت على سوق شعبية، اشتريت ما يصلح لإعداد طبق وطني مائة بالمائة. ركّزت على بهارات وتوابل مميزة. يجب أن يعكس طبقي الأوّل روح هذه الأمّة وتاريخها وذوقها. كنت أمام مسؤولية وطنية.

كانت تسألني عن اسم كلّ شيء أضع عليه يدي أو أشير إليه. اجتهدت في استخدام قاموسي الفرنسي في مجال أسماء التوابل والخضر. ثمّة أشياء غابت عنّي فاضطررت إلى الوصف والتشبيه لتقريب المفاهيم. كنت كمشعوذ يجمع غرائب الأشياء ليرّتب وصفة لعجوز. تصوّرت أنّني تحوّلت في نظرها إلى ما يشبه ذلك. لم ترتقي الصورة كثيرا.

عدنا إلى البيت محمّلين بلوازم غداء سحري. دعوتها إلى المطبخ الذي لم أدخله منذ زمن بعيد إلاّ لإعداد قهوة. كنت أكتفي بأكلات خفيفة أو ببعض الخبز مع الجبن والزيتون المملح. ساعدتني في أشياء بسيطة لا تدخل ضمن سرّ الوصفة العجيبة. ذلك من اختصاصي وحدي.

كان لدخولها المطبخ أثر طيّب، لقد تجاوزت الصّدمة، وهي الآن تنظر إلى الأمور نظرة عقلية. أبدت إعجابها بطبخي

- Umm , ça sent bon!

- Vous trouvez?

ابتسمت مرافقتي لأوّل مرّة منذ لقائنا، فأعجبتني ابتسامتها التي ما زالت تحتفظ ببقية حزن. وزادني تشجيعها تفانيا وإتقانا حتى اصطنعت حركات أولئك الطبّاخين الذين أراهم صباح الأحد يعدّون أطباقا علنية على شاشة قناتنا الوطنية.

- C'est prêt ، on peut passer à table.

أقبلت وهي تقول :

- Vous m'avez donné de l'appétit.

وضعت الطعام على الطاولة، وقارورة خمر من النوع الداكن الحمرة. جلست قبالتي فسكبت لها من القارورة دون أن أستشيرها. لم تمانع. قالت :

- Merci!

سكبت لنفسي كأسا.

كان الطعام لذيذا أكثر ممّا توقّعت. أعرف أنّ الطعام الذي يعدّ برغبة صادقة يكون لذيذا وله طعم خاصّ. طعم يكتسبه من روح مُعِدّه.

أكلنا وتحوّلنا إلى ما يشبه قاعة جلوس، تحوّلت معنا قارورة الخمر. أتينا عليها على مهل في حديث قليل لا غاية له إلاّ ملء...، وتجنّب الصّمت.

دعوتها إلى أن تأخذ نصيبا من الرّاحة. قلت :

- Vous pouvez prendre ce lit si vous souhaitez vous reposer un peu.

كأني بها قد أدركت أنّ هذا السرير الثاني لصاحبي الذي تركها في عنقي، وترك لها ورقة غامضة، ونجا بنفسه.

رأيتها تنزع عنها ملابسها في غير حرج من وجودي قربها، شغلت نفسي بالنظر في مجلّة تافهة تعوّدت شراءها دون أن أقرأها غالبا. بهدف التشجيع لا غير. فعلت ذلك ريثما تنتهي مرافقتي من تغيير ملابسها. لم أستطع أن أمنع نفسي عن النظر من خلال الصفحات، أعلّل فعلي بأنّه لغاية التثبت من إتمامها ارتداء ملابسها. بدا لي أعلى الصدر نافرا نفورا مغريا. لم أركز النظر خوفا من المارد الكامن فيّ.

وضعت فستانا خفيفا، واستلقت على السرير.

تركتها تستسلم للنوم، وخرجت من البيت. وقفت قبالة الشارع أراقب الناس يمرّون. حسدتهم على أنّهم لا يتحمّلون مثلي مسؤولية امرأة غريبة لا أدري ماذا أفعل بها.

ربما حسدوني بدورهم لو علموا أنّ في بيتي امرأة تنام على مقربة منّي. ربّما تمنّى كثير منهم أن يكون مكاني.

أقدّر الوقت وأنا واقف أدخّن السيجارة تلو الأخرى بلا وعي. لقد مرّ من الوقت ما يزيد على ساعتين.

سمعت خطوها في الغرفة. عرفت أنّها أفاقت. عدت إليها. سألتها:

- Bien dormi?

– Oui", je sens que j'ai repris des forces.

استأذنت في الدخول إلى بيت الاستحمام، فدللتها على مكانه، و انتهزت الفرصة لأضع برنامج الليل. خطرت لي فكرة أنّ هذا الصنف من النساء لا يعيش في البيت إلاّ القليل من الوقت، وأنّ الحياة معه تستمرّ في الخارج بين شارع ومقهى ومطعم وسفر ونزل. وبلغتُ في تطرّفي إلى اعتبار أنّهنّ لسن في حاجة إلى بيت أصلا. ذهبت في مقارنات لا حدّ لها.

خرجت ضيفتي وقد أخذت زينتها. بهرني جمالها الأربعيني واكتمال أنوثتها. كادت نظراتي تشي بالشهوة، فأسرعت إلى عرض مشروعي.

خرجنا نتمشى في الشوارع. كانت تحاذيني ونحن نمشي. توقعت أنّ الناس ينظرون إلينا. لم أشأ التأكّد من ذلك. كنت أحدّثها عن أشياء تافهة، كدليل سياحي. أو أستمع إليها تصف إعجابها بما ترى. أو أجيب عن أسئلتها التي لفتت نظري إلى أشياء لم أكن بفعل العادة أعيرها قيمة قبل هذا اليوم. على الإنسان أن يستعير عين غيره إذا أراد أن يعرف حقيقة ما حوله.

دخلنا درب السوق التقليدية. كنا نمضي دون توقف. العروض تنهال علينا من الجانبين:

Mssieu , madame ! entrez s'il vous plait. -

.juste pour voir ! venez visiter

البعض يكاد يجرّنا إلى محلّه جرّا.

انزعجت من تصرّف أصحاب المحلاّت، فانحرفت برفيقتي مع أوّل زقاق. لم يكن لنا هدف في دخول هذا الدرب. كنت فقط أزجي الوقت في انتظار ساعة العشاء. أرهقنا السير والزحام فطلبنا مقهى نستريح فيه. جلسنا نحتسي قهوة على جانب الشارع الرئيسي.

الوقت مناسب للبحث عن مطعم نصيب فيه عشاءنا الأوّل.

سألتها إن كان لها اختيار معيّن.

أجابتني مبتسمة:

J'ai confiance en vous. -

لا بدّ إذن أن أكون في مستوى الثقة.

تذكّرت مطعما من النّوع الذي يقال عنه «Intime.» أردت أن يكون العشاء شاعريا قدر الإمكان، إنّها مناسبة للانتقام من كلّ تلك الأكلات الخفيفة التي ازدردتها بمفردي على عجل.

قصدنا المحطة مشيا على الأقدام إمعانا في إضاعة الوقت.

صعدنا عربة خالية سرعان ما امتلأت بخلق الله حتّى حجبوا عنّا الرّؤية. خلّصتنا سرعة القطار من طول المعاناة.

ترجّلنا في محطة «سيدي بوسعيد»، رأيتها متعجّبة من كثرة الناس والأجناس. قلت لها موضحا بشيء من الفخر:

- C'est un lieu touristique très fréquenté.

كان الليل قد تقدّم وهبّت على سيدي بوسعيد نسمات باردة تغازل الوافدين على مقاهيه العالية المشرفة على البحر.

صعدنا في اتجاه القمّة. كنّا نمشي ببطء نحاذر الانزلاق في ذلك الدرب المرصّف بالحجارة الملساء.

المطعم مفتوح. سبقنا إليه بعض الرّواد وقد ساروا شوطا في النشوة. رحّب بنا صاحب المطعم وعرض علينا الجلوس في مكان وجدته شخصيا مناسبا. نرى منه البحر ممتدّا أمامنا. تعلوه خطوط الموج بيضاء. وخلفنا شجرة معرشة تحول بيننا وبين باقي الطاعمين، تنبعث منها خيوط نور خافت.

كان العشاء ممتعا وودّيا، زادته كؤوس الخمرة المعتّقة رومنسية. بدا لنا أنّ كلينا يعرف الآخر منذ زمن بعيد. دار الحديث انسيابا رقراقا ملّونا بلون الكأس تنعكس عليها خيوط النور. قرأت لها أبياتا من الغزل ومن شعر الخمرة، ترجمت بعضها اقتباسا عن أستاذنا القرمادي:

- Sers-moi du vin et dis-moi que c'est bien du vin !

- Ne me sers pas en cachette s'il est possible de le faire publiquement.

قالت محدّثتي وهي تعيد الكأس إلى الطاولة بعد رحلة إلى شفتيها:

- J'ai envie de vous tutoyer.

تذكّرت أنّها تفاجأت عندما خاطبتها بصيغة الجمع، ونحن في المقهى.

- Tu as raison ; pourquoi ce vous si lourd à prononcer ?!

ضحكت مرافقتي ووضعت يدها على يدي في حركة عفوية. تركت لها يدي. تفطّنت فسحبت يدها معتذرة.

لم أردّ على اعتذارها الذي رأيته غير ضروري.

كانت الساعة قد تجاوزت الثانية ليلا عندما انتهت طقوس العشاء. غادرنا المطعم وسرنا في الدرب قدما. أعرف الطريق جيّدا. إنّه ينتهي عند البحر من الجهة الأخرى. كانت نسمات الصيف البوسعيدي تثير فينا قشعريرة لذيذة. اقتربت مني وأمسكت بذراعي. التصقت بي، أحسست بنهدها الذي يليني حارّا ساخنا ناعما. سرت فيّ رعشة اللمسة الأولى. انتهينا إلى البحر. حاجز بسيط يفصل بيننا وبينه. وقفنا عند الحاجز ننظر إلى البحر. صفحة الماء هادئة ملساء، ينعكس عليها نور القمر فبدت كأنّها مرآة عملاقة. أخذنا بسحر الليل والبحر. قالت:

- Oh mon Dieu, oh que c'est beau !

طوقت خصرها بيدي وجذبتها إليّ. استدارت ومدّت ذراعيها تطوقني. اقتربنا حتى التقت شفاهنا، وارتحلنا في قبلة ليلية. أخذتها من يدها وتقدمنا نحو فرجة في الحاجز. عبرنا إلى البحر فلامس الماء أرجلنا. وقفنا واحتمينا بقبلة ثانية دفعتنا إلى حدود الجنون، وألقتنا على الرمل. نظرت في عينيها فرأيت شدّة صفائهما على ضوء القمر. قلت:

- J'ai envie de me jeter à l'eau.

قالت:

- Tu sais nager !?

قلت:

- Je ne compte pas revenir sur terre.

لم تصدّق عزمي حتى رأتني أخلع ملابسي. تجرّدت تماما. أحسست بحرّية غريبة. تأمّلت عينيها حتى بدا لي أنّي أخفتها. لم أعد أرى غير لونهما الأزرق. غاب عني كلّ شيء غيره. قفزت

في الزرقة وغصت. شعرت بلذعة برد خفيفة ما لبثت أن زالت. الغريب أنّني لم أجد حاجة إلى التنفّس. كنت كسمكة قاع لم تطلب السطح قطّ. كانت حركتي في الماء خفيفة. إنّني أمتلك البحر امتدادا لا حدود له. سبحت دون كلل في اتجاه الضفة الأخرى. رأيت أشخاصا يسبحون في نفس الاتجاه وآخرين يسبحون في الاتجاه المقابل وآخرين لا يذهبون في أي اتجاه. يدورون في نفس المكان، لا يتقدّمون ولا يتأخّرون. رأيت أشخاصا بدا لي أنّني أعرفهم. أو قرأت عنهم. كأنّهم خرجوا من كتب قديمة. رأيت صاحبي يغذّ السباحة في الاتجاه الآخر. حيّاني وقال لي بصوت مسموع :

كنت أعرف أنّك جدير بثقتي ! حظا سعيدا. وغاب عني. ابتلعته الظلمة. وآخرين عرفتهم في شوارع المدينة. رأيت وجوها ملساء وأخرى ملتحية. اللحى كثيفة وخفيفة ومتوسطة، كلّ الأحجام موجودة. سمعت أصوتا أعرفها، صهيل خيل، وقع سنابك، صلصلة سيوف، أزيز محركات ضخمة ، انفجارات مرعبة.

رأيت بين جموع السابحين مصطفى سعيد. لم يخاطبني. كان يضحك. هل كان يضحك مني ؟

الهوامش والإحالات

*) «مرة الشيخ» : وتعني «امرأة الشيخ» كنية أطلقها أهل قفصة على معتوه كان يجول في شوارع المدينة جيئة وذهابا وهو يضع يده على أذنه ويتكلم بصوت مسموع كأنّما يخاطب شخصا غير مرئيّ – تماما كما يفعل العاقلون اليوم –. وقد افتقده الناس عندما انتشرت الهواتف الجوّالة في البلاد.

الشمس تشرق باكرا (*)
ثلّة من الآخرين و...

منصف الهمّامي

هذي الفيافي لنا
وجوهنا هذي
من تراب تربتنا
جدي الأصلع
كان هنا
يرعى نوقاً بيضْ
يسبّح ليلَ نهارْ
أن يُرزق مطراً
مدراز
يتفتّت دقّات
في انتظار العِشارِ النّوق.
خيمته هناكْ
ما أنْ تُفتح
حتى تُطوى
وقناديلُ الزّيْتِ
تتدَلى
على الأوتاد

*****

لمّا حطّ بنا الترحالْ
في باب "سُوَيْقَة"
كنّا نقتاتُ

من السوّيقَةْ (**)
ونستقي من ماء الماجلْ
نساؤنا يخرجن
ملفوفاتْ
كعرائس الخرقْ
والسيّدُ السيّدْ
يبرمُ شاربيه
لمّا السّوط يُناديه
كل شيء عليهن كان محرماً
حتى البكاء
حين يخفْنَ على خدودهن
كنّ يكترين الباكيات

*****

إن كنت سقيما
فاكرعْ من عيون الموج المترغ
وانظر نظرة في النجوم
فستشفى
برُضاب الفجر
سوف تعرف من أين يُعصر السكر

لمّا الناي لا يبوح باسمك
حين يُطوّحْ
أذكر بلد الأنسْ
وشدّ الرحال
فستكرم كرم الجياد
والنسوة
في جيدهن
قلائد من أصداف
وتمائم،
وتعاويذ
مولولات
والعاديات تصهل
مرفوعة الرأس
إنه يوم الزّينة
فتأخذ كل واحدة
من هنّ سكينْ
الغناء
والرقص
والصدور المخلوعة

والقمصان

المقطوعة العرى

لا فرق هنا

بين الخصر

والرّدف

*****

النّفاثات

يصارعن الجنّ

متمتمات

" إن كنت

من النساء

فأخرج من القفا"

"إن كنت من الرجال

فأخرج

من رؤوس الجبال"

أقسمت عليك

بـ"السيّد عليّ"

وبـ"فاطمة الزهراء"

إن كنت جنّا أرقط

فسأزوجك

حوريةً عذراء

*****

سامحيني

أيتها المرأة الدنيا

سأخرج منك كما جئتُ

حتّى ولو

بخُفِ حنين

فلتشرئبّ الأعناق

إذا كانت هناك

أعناق تشرئبُ

سوف يتكاثر الدّويُ

والظلمةُ والزّحمةْ

وحتى الأنين

ساكون مضطراً

إلى أن أقول لكم

أنزلوني

لأني التهمت

رقابكم

إني أشفقتُ عليكم
لكن لا تعيدوني
إلى بواباتكم
فمدينتكم
عبقة
يكثر فيها التلطف
في الصباح
والسرعة الكثيرة
في الليل
لكن دوما إعراج
فيكم الأكما
والأعرج
وطويل اللسان
والبهائم العِشار
والعاطلة
والمتعطلة
والمتنفسة
والمغطوطة
وحتى المغلوطة

*****

حين يجيئكم الوجع
تتسع أعينكم
كمن يتمخض
ليَلِدَ فأراً
سوف أسير بكم
على جانب النهر
وولدانكم تتدلى أرجلهم
على أعناقكم
والشعر الأبيض
يطول في وجوهِكم
كلّما تعدّد الخطو
تسوقكم سيّاط الصبّر
في طوابير
والكِسرةُ
في عراجين النخل
تناديكم
لكن لا تقدرون
حتى على هزّ
جذوعها إليكم

*****

لمّا يَهِن منكم العظم
ستذكرون
الكذبة الكبرى
المتبجّسة
من أفواه أحصنتكم
الملجّمة
وأنتم تلوكون
أساطير الأوّلين

في نشوة المنتشي
بانتصار الآخر
ليصحو على آلام نفسه
وقد أتى على
معظم لحمه
مشيا
وراء مواكب الآخرين.



الهوامش والإحالات

*) مجموعة تصدر قريبا
**) أكلة من طحين الحبوب المقلية

هـل ... أنـــام ؟

سندس بكّار

كلما سلمت عيني للعمى

كنست عيناك جهدي

أمعنت في صلاة الاستسقاء جهرا

ليغتسل الصخر الشفيف فيّ وينحني

زمن الغواية حضر

فلا مفر

لا مفر من عينين يسريان بي

منك إليك

يدثران روحي اليتيمة

لكي تنام

لكنها تظل العينين الـــــــــــ

تظل مصغية

كالمنارات القديمة

لهدير الحنين

يـــــا .....

يا صاحب العينين الـ

العينين الـــــــــــ

العينين الـــــــــــ

العينين

يا سيد صحوي والمنام

يباغتني الفجر

نجمة متوهجة

في بياض لحافي

والورق

يـــا...

يا لذيذ أكداري

يفترشني الأرق

كوكبا مهجور المذاق

ليت شررا مني

يقطع المسافة ويشبّ فيك

ليت لحافي يحتويك

ليتك تنبثق الآن

الآن الآن الآن من مراياي

ليتك تنبع من ضمئي

ليت ثوبي يطير بي إليك

يا ليت الأزرار

يا ليت الأزرار

تسّاقط بين يديك

لترى عري الشجرة

وأرى الدهشة والرّغبة في عينيك

ليتني أروّض الكلام

لأقولك ..... و أنام



مكتبة الحياة الثقافية

ع. م. ر

ديوانان جديدان للشاعر التونسي كمال بوعجيلة

صدر للشاعر التونسي المقيم في فرنسا منذ سنوات كمال بوعجيلة ديوانان الأول بعنوان «هل أفسر دهشتي» والثاني بعنوان «هذيان تحت سماء باردة».

وكان الشاعر قد أصدر قبلهما ديوانين قبل أن يغادر إلى فرنسا هما: ترى ما رأيت (1994)، وحبيبتي تتركني للّيل (1996).

وتتميز قصيدة بوعجيلة بالبساطة والغنائية ومعبأة بالحنين الصافي والحزن الفائض، ومن الصعب عليه أن يخرج عن هذا العالم الذي هو عالمه الذي عرف به وعرفت به قصائده كذلك. كما أنه يتميز عن معظم أبناء جيله التسعيني بأنه يكتب قصيدة التفعيلة التي تستقيم غنائيتها بها. في حين أن جل الشعراء الآخرين انصرفوا لكتابة قصيدة النثر التي من النادر أن يتفوق فيها شاعر يضم ديوان «هل أفسر دهشتي؟» ... مجموعة من قصائد الشاعر الأولى التي كتبها بين عامي 1981 - 1985 ولكن مجموع قصائد الديوان 19 قصيدة في 98 صفحة.

هذا انموذج من قصائد الديوان تحت عنوان «غربة»:

(الليل أوشك أن ينام

والروح مغلقة

لا حلم يقرع بابها

لا نجم يفتحها

ويضيئها

فلأي نافذة

سيفضي بنا الكلام

أمس تذكرت

ثلاثين مضت عجلى

الأصدقاء

قريتي

حسه ولّت

فأوى الليل إلى شعري

وغادرني المنام).

أما الديوان الثاني «هذيان تحت سماء باردة» فيضم 10 قصائد وقد صدر متزامنا مع منام ديوانه الأول، وربما كان اختلاف هذا الديوان عن سابقه في موضوعات القصائد فاحداها (عن الشعراء) وأخرى (مرثية الأرض والسراب) مهداة إلى أبي القاسم الشابي، وثالثة (الجلجلة) حول عذابات البعد عن الوطن والأصحاب، وتتوالى القصائد مثل (نشيد البدو العائدين، وقصائد أخرى هي وليدة سنواته الفرنسية ولذا حمل الديوان وصفا محددا للسماء التي حلّ تحتها بأنها (سماء باردة).

من بين قصائد الديوان التي توقفت عنها قصيدة (مفاجآت ليلى) ومنها يقول:

(ليل يفاجئني بها

ليل يغني للذي وعدت به

وأنا أصدق دائما ليلى وتخدعني الفصول

وأنا الحب بلا مواعيد

لا اسم أذكره

لا أرض تذكرني

سوى إنا التقينا صدفة

وافترقنا قبل ترتيب الأماني).

أما (مرثية الأرض والسراب) المهداة إلى أبي القاسم الشابي الذي تحتفي تونس بمئويته هذا العام. وهي قصيدة تلمّح ولا تصرّح وفي مطلعها قال :

(ذاكرة الفصول من التعب الزئبقي

تعود بك إليك

إلى شجر لم يظلّلك في غربة العمر

لتعدّ خطى الذاهبين إلى أول المرحلة

والقادمين من آخر حكمة

صاغها الحالمون بأرض من

الأرز والشاي

والأمسيات المكللة بنجاح النساء

في محو شيخوخة العاشقين

وبعث الأغاني من

رماد اللغة

ستعود اذن للكلام المعاد

إلى ما اقترفت من المفردات

تحررها من صيد المعاني

وتوغل في وهم من سبقوك إلى الماء

يحصون ألوانه... أصواته

وتخشون لعنته

من أين للطير بهجته

والخريف يطيل المكوث هنا ؟)

هذه القصيدة يعود تاريخ كتابتها إلى عام 1987.

كمال بوعجيلة جمع في هذين الديوانين اللذين من الممكن أن يدمجا في ديوان واحد يضم بعض قديمه وبعض جديده، ويقدمان صورة أنيقة لهذا الشاعر المسربل بالحزن والحنين.

«قراءاتي في الأدب التونسي»
لهادي دانيال (سوريا)

كتاب جديد يتعلق بالأدب التونسي يصدره الشاعر هادي دانيال هذا العام بعد كتابه «أسئلة الأدب التونسي»، وقد جمع في هذا الكتاب ما كتبه حول الأدب التونسي منذ اقامته التي قاربت العقود الثلاثة.

يهدي المؤلف كتابه (إلى تونس المحتفية بذاتها الابداعية وفاء).

كما يعتبر المؤلف كتابه هذا وكتابيه السابقين «المسرح العربي على ركح قرطاج» و«أسئلة الأدب التونسي» (توثيقا لجانب من نشاطي الثقافي في تونس منذ مطلع ثمانينات القرن المنصرم) جاء هذا في التصدير القصير الذي كتبه لكتابه.

كما ينبه في هذا التصدير (إلى أن بعض هذه المقالات قد حمل ملاحظات سلبية) عندما نشرت في وقتها، ويصف بأن هذا تمّ (في سياق استهداف غير بريء لأصحاب الأعمال وخاصة الشباب منهم لدرجة أن بعضهم أصيب باحباط جعله يعتزل الكتابة الشعرية مثلا).

ويستدرك بأنه يثبت هذه المقالات في كتابه (بغية توثيقها، ولأنه سبق وأن نشرت في الصحافة التونسية وتركت ماتركته من آثار لم يعد تلافيها ممكنا).

ونجد الشاعر هادي دانيال ميالا إلى شيء من (المماحكة) الودية في كتاباته من منطلق إن الاختلاف لا يفسد للودّ قضية، كما أن ليس كل ما ينشر هو موضوع للاحتفاء، بل هو موضوع للنقاش الذي من شأنه أن يثري الابداع إذا سلمت النوايا.

هكذا هو هادي دانيال في كتاباته التي ينشرها متحملا مردوداتها.

أما أبواب الكتاب فيستأثر باب الشعر على المساحة الأكبر، هل هذا لأنه شاعر ومتابعته للشعر التونسي متأتية من هذا؟

لنقرأ بعض عناوين هذا الباب: الشابي: حضور متوهج/ ديوان الطاهر الحداد يصدر بعد 63 عاما من وفاته: كان واحدا في تعدده، الجزء منه يختزن الكل/ الشاعر محمد البقلوطي في آخر زهرة تلج: يمشهد الصوت، يموسق الصورة/ سليم دولة في كتاب «ديلانو شقيق الورد» فتنة اللغة، جمالية المرأة. وابداع الذاكرة/ وليد الزريبي ينصب فخا في «ليه يابنفسج»: منتهى الحداثة الشعرية بعنوان تقليدي) الشاعر يوسف رزوقه يتورط في «فضيحة النرجس/ في آخر مجموعة شعرية ليوسف رزوقه: قاموس خاص يحدد كيان النفس/ ريح الخراب باكورة عماد الشيحاوي ولون الكلام باكورة احميدة الجراي: النص يحبو متعثرا باعاقته المتعددة.

وعندما نتأمل عناوين هذه القراءات سنجد دقة في اختيارها وربما توصل فيها الكاتب إلى اختزال كل مقال بعنوانه الذي ما كان له أن ينجح فيه لولا ممارسته الصحافة التي نراها مفيدة إلى أبعد حد ومثرية لتجربة الكاتب.

ويقرأ في باب المسرح مسرحية علي اللواتي «من أجل بياتريس» كما يحض مسرحية «البحث عن عائدة» لجليلة بكار بمقال ثان، وهذان المقالان هما كل ماحواه هذا الباب.

وكذا الأمر في باب الرواية إذ يتوقف عند عملين روائيين تونسيين هما: آخر الأجراس

ـ بدء الخطر لمصطفى الكيلاني والمشرط لكمال الرياحي.

والأمر نفسه يحصل مع باب النقد الأدبي حيث يتناول بالنقد كتابين هما: في غياب السلطة الفكرية لأبي زيان السعدي والعين الساردة لنبيل درغوث.

ويمكن وصف هذا الكتاب بالمفيد اذ أنه يقدم صورة مشرقة لجوانب من الابداع الأدبي التونسي ويعرّف به.

جاء الكتاب في 152 صفحة من القطع المتوسط ـ منشورات نقوش عربية (تونس) سنة النشر 2009.

«إيروس في الرواية»
لماريو بارغاس يوسا
ترجمة وليد سليمان (تونس)

أنجز المترجم والكاتب وليد سليمان ترجمة كتاب «إيروس في الرواية» للروائي البيروتي ماريو برغاس يوسا عن اللغة الأسبانية. ومما يتوقف عنده المرء هو أن الترجمة تمت بموافقة المؤلف وقد لبّى دعوة المترجم بأن كتب تقديما قصيرا تحت عنوان (إلى أصدقائي التونسيين الذين لم ألتقهم)، وقد ثبت المترجم النص الأسباني جوار الترجمة العربية له. والرسالة على قصرها ذكية إلى أبعد حد قالت أشياء كثيرة في جمل قصيرة، ومما قاله فيها: (يسعدني جدا أن يكون أول نص لي يصل بين أيديكم هو هذه المجموعة من المقالات التي تتناول حفنة من الكتب الرائعة -أنا متأكد- إن عددا كبيرا منكم قد قرأها وبذلك تثبتون رغم أننا تعيش بعيدين ونتنمي إلى ثقافتين مختلفتين، بأن بينكم وبين هذا الكاتب الذي هو أنا وشائج عميقة لا تنقطع. مثلا عشقي للروايات العظيمة التي أثرت حيواتنا ومكنتنا من الحلم تعويضا عن التقلبات واالخيبات التي تعرضنا لها أحيانا حياتنا اليومية).

وقد وصف يوسا مقالات كتابه بأنها (قبل كل شيء رسالة حب واعتراف بالجميل لأولئك الذين عشت بفضل كتبهم خلال فتنة القراءة في عالم جميل، تماسك ومفاجئ وكامل تمكنت بفضله من فهم العالم الذي أعيش فيه بشكل أفضل ومن ادراك كل ما ينقصه أو يكفيه ليكون قابلا للمقارنة مع هذه العوالم الرائعة التي يخلقها الأدب العظيم).

ثم تمنى في الخاتة بقولة : (ليت هذه النصوص تحرض بعض قرائي التونسيين على قراءة أو إعادة قراءة هذه الروايات الجميلة التي تعتبر من أفضل ما أنتج في القرن العشرين، قرن الكوارث السياسية الكبيرة والحروب الفظيعة ولكن أيضا قرن ابداعات العقل الرائعة).

وقد كتب المترجم تقديما لكتابه ذكر فيه إن مقالات الكتاب السبعة اختارها (من سلسلة مقالات كتبها يوسا ونشرها على امتداد أشهر في كبرى الصحف الناطقة بالأسبانية، وقد جمع يوسا هذه المقالات في ما بعد في كتاب بعنوان «حقيقة الأكاذيب».

كما يعرّف المترجم بالمؤلف وباختصار كما وصف المقالات بأن يوسا (برهن من خلالها على عمق كبير في التناول مستفيدا من خبرته الطويلة في كتابة الرواية لتفكيك هذه النصوص من منظار الكاتب الملمّ بدقائق وأسرار الابداع الروائي).

أما المقالات السبعة فقد توزعت على روائيين مختلفين مثل توماس مان (ألمانيا) ورواية (الموت في البندقية) ووليام فولكز (أمريكا) وروايته (المحراب) وألبرتو مورافيا (ايطاليا) وروايته (حسناء من روما)، وفلاديمير نابوكوف (روسيا) وروايته (لوليتا)، وياسوناري كاواباتا (اليابان) وروايته (بيت الجميلات النائمات) ودوريس ليسنغ (بريطانيا) وروايتها (المفكرة الذهبية).

هذا الكتاب يقدم اضافة حقيقية للمكتبة النقدية العربية لكونه انجز بذائقة الروائي الفذ يوسا ومن الصدف إن الروايات التي تناولها قد ترجمت كلها إلى اللغة العربية ويمكن الحصول عليها لمن يعنيه الأمر.

جاء الكتاب في 135 صفحة من القطع المتوسط - سلسلة (ديدالوس) التي يديرها المترجم بنفسه وسنة الطبع 2009.

«توابيت عائمة»

لعبد اللطيف إطيمش (العراق)

صدرت للشاعر والأكاديمي العراقي المقيم بلندن د. عبد اللطيف اطيمش مجموعة شعرية بعنوان «توابيت عائمة» وقد صدرت للشاعر من قبل ثلاث مجموعات شعرية هي: كلمات طيبة (بغداد)، مدن وقصائد (بغداد)، جمرة على حافة القلب (القاهرة).

تضم المجموعة الجديدة عشرين قصيدة مهداة إلى روح شقيقه الشاعر والأكاديمي د. محسن اطيمش الذي غيبه الموت عام 1994.

وقد ثبّت الشاعر على الغلاف الأخير من مجموعته هذه مقتطفات من أراء قيلت في شعره لكل من خلدون الشمعة وبلند الحيدري وأمجد ناصر وياسين رفاعية، وكلها أراء تحتفي بتجربة هذا الشاعر الذي بدأ اسمه بالظهور في أواخر الخمسينات وبداية الستينات مع أسماء شعرية أخرى أمثال: صلاح نيازي، سعدي يوسف، إلفريد سمعان، يوسف الصائغ وغيرهم.

ومما قاله عنه الناقد السوري خلدون الشمعة وهو مجتزأ من دراسة ملحقة بالديوان: (ديوان متميز بالوضوح إذا لم نقل عدم المواربة، يستعيد الشاعر صورة متوازنة لحداثة شعرية مجانبة للشطط التجريبي والألعاب التقنية المجانية).

أما الشاعر الأردني أمجد ناصر فيصف قصيدة اطيمش بأنها (تواصل بموضوعاتها الاجتماعية والانسانية وتأملاتها في الطبيعة تقاليد المدرسة الشعرية العراقية في عصرها الذهبي، تلك المدرسة التي مهدت لولادة الحداثة الشعرية العربية وأسهمت في تحرير قصيدتنا من قوالب موروثة جامدة).

أما الشاعر العراقي الرائد بلند الحيدري فقد ورد في الاقتباس عن شهادة له تخصّ شعر اطيمش بقوله: (ومثل ما جرب وحاول السياب وزملاؤه حاول وجرب اطيمش أن ينفرد بخصيصته الذاتية التي أثراها بحسن مراجعته النقدية لها وعمق انتمائه لتراثة وسعة اطلاعه). وورد في كلمة الروائي السوري ياسين رفاعية قوله بشأن شعر اطيمش أنه (يثير مكامن الروح ويجعلك تقرأه مرات ومرات، يأسرك إلى حد بعيد).

يمكن وصف شعر عبد اللطيف اطيمش أيضا بأنه شعر ذاكرة وحنين شأنه شأن عديد

الأدباء العراقيين الذين غادروا وطنهم في مراحل مختلفة كل بأسبابه، و لكنهم لم يستطيعوا انتزاع أنفسهم مما عاشوه ويظل الموضوع الأثير لهم.

قصائد هذه المجموعة كتبت بين الجزائر ولندن (1988 - 2008)، ومامرّ بالعراق من أحداث جسام سكن قصائد الشاعر الذي يجد نفسه غريبا أينما حل بعيدا عن وطنه، هذا مقطع من قصيدة «طائر في غربات الغجر»:

(مدن من حديد

مدن من صخر

كيف تحنو عليك،

القلوب الحجر ؟

***

أين تمضي الخطى

أين هذا المسير ؟

آه من قلة الزاد

من وحشة الطريق

وطول السفر !).

هي الفجيعة بعينها التي يعيشها في اصطلائه البعيد وذاكرته النابضة التي تحمل وجوه (رفاق المدرة) أصدقاء الطفولة الذين يسألهم:

(ياصحابي، يارفاق المدرسة

أين أنتم ؟

أين صرتم؟

يارفاق الصحبة الأولى،

وفي أية أرض

فرّقتكم قسوة الدنيا،).

وقصيدة (الصفصاف الباكي) في رثاء الشاعر الكبير الراحل بلند الحيدري :

(كلنا راحل، فهذا الرحيل

ينتهي عنده الصراع الطويل

وكأن الحياة

لم يبق فيها

أمل يرتجى

ولا مأمول

يعترينا الحمام، مهما أقمنا

مثلما يعتري الغصون الذبول).

أما دراسة الناقد خلدون الشمعة الملحقة بالديوان والتي ثبتنا فقرة منها أنفا فهي دراسة مهمة سبرت تجربة هذا الشاعر وقد جاءت تحت عنوان (تحديقة ميروزا) في ماض آفل).

هذا ديوان بعيد للشعر عافيته التي نفتقدها في كثير من شعر هذه الأيام.

عدد صفحات الديوان 108 وقد صدر من منشورات دار الحكمة ـ لندن 2009.

اصدارات جديدة

«النقد الأدبي المعاصر»

مناهج اتجاهات قضايا

ترجمة ابراهيم أولحيان ومحمد الزكراوي (المغرب)

هذا كتاب مرجعي، أنجز ترجمته عن

الفرنسية الأديبان المغربيان ابراهيم أولحيان ومحمد الزكراوي وهو للمؤلفة والباحثة الفرنسية أن موريل التي ورد في التعريف بها أنها أسهمت في اصدار الأعمال الكاملة لفكتور هوجو عام 1985.

وقد عنى بنشر هذا الكتاب المركز القومي للترجمة في مصر الذي يشرف عليه الدكتور جابر عصفور (العدد 1179).

يقع الكتاب في ستة فصول يتوزع كل فصل منها على مجموعة محاور.

الفصل الأول (وضعية النقد).

الفصل الثاني (النقد من منظور المؤلف)

الفصل الثالث (بعنوان الفصل الثاني)

الفصل الرابع (النقد من منظور العمل الأدبي)

الفصل الخامس (بعنوان الفصل الرابع)

الفصل السادس (النقد من منظور القارئ).

وقارئ هذا الكتاب يكتشف أنه أمام كتاب مرجعي لاغنى للباحثين عنه، كما أنّ المبدعين للنصوص لاغنى لهم أيضا عن ما يوفره من آراء على غاية في الأهمية رغم أنه يقدم قراءة (في المشهد النقدي الغربي المعاصر). لأنه يؤسس فكرته الأساسية (على التقريب بين المناهج وتقليص المسافة التي قد تكون موجودة بينها، على اعتبار أن المناهج والتصورات النقدية لا يلغي بعضها الآخر بل يكملها ويسدّ النقص الحاصل في كل قراءة).

عدد صفحات الكتاب 184 صفحة من القطع الكبير. سنة النشر 2008.

«الجوال» حواريات
لعبد القادر اللطيفي (تونس)

من منشورات دار سحر بتونس صدرت للقاص والروائي عبد القادر اللطيفي مجموعة حواريات بعنوان «الجوال» وقد قدّم لها د. محمد الباردي، ومما قاله: (في هذا الكتاب حوارات طريفة بين الكاتب وجواله في شكل نصوص حوارية سردية يتصل بعضها ببعض وينفصل بعضها عن بعض في وقت واحد).

أما عدد الحواريات التي ضمها الكتاب فهي ستّ وعناوينها: الجوال والأخبار العاجلة/ جدال المثقفين/ الجوال وملك الموت/ الجوال وموعد الغرام/ الجوال في قاعة المحكمة/ الجوال والكلب بوني.

أصدر عبد القادر اللطيفي قبل حوارياته هذه روايتين ومجموعة قصصية.

ويمكن القول أن «الحواريات» لم يعن بكتابتها قبله الأدباء التونسيون وربما كانت مساهمته هذه فتحا لبابها أمام الآخرين.

عدد الصفحات 128 من القطع المتوسط - سنة النشر 2009.

«فواصل الغياب»
لشكري البكري (المغرب)

أصدر الشاعر والاذاعي المغربي شكري البكري مجموعة شعرية بعنوان «فواصل الغياب».

والبكري هو أحد الشعراء الشباب المعروفين بالمغرب الذين يعملون بأناة لتطوير القصيدة المغربية الجديدة.

يصف الشاعر أحمد بلبداوي قصائد البكري وصفا (زيتيا) حيث يقول : (قصائد «فواصل الغياب» تبدو معصورة على البارد، لم يبق منها عاصرها إلا ما كانت بكرا ممتازة) . كما يقول بلبداوي: (قد تلذعك صورة هنا لذعا خفيفا، لكنك تكتشف أنه لذع محـبب تستلذه فتطلب المزيد).

من قصائده القصار، هذا النص الكامل لقصيدة بعنوان (سماء):

(تمسك كأس بخنافي

وأنسى أني عابر مساء).

أو هذا التوظيف السّردي الدقيق في مقطع من قصيدة (أشرعة الشرفات):

(من طابق علوي بمفترق طريق عقب سيجارة يتهاوى أودعته عينيّ/ لم أهتم إن كان العقب قد بلغ الأرض مشتعلا أم اختنق في تهاويه إليها/ أما العينان اللتان أودعتهما إيّاه فقد اختنقتا مشتعلتين).

عدد صفحات الديوان 72 صفحة من القطع المتوسط -طبع في مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء. سنة النشر 2009، أنجز لوحة الغلاف الفنان عبد الكريم الوزاني.

نذكر هنا أن للبكري كتابا بعنوان (الغواية البيضاء وبعضُ أسمائها) -نصوص سردية- وقد صدر في الرباط سنة 1998.

«شمس»
لبشرى أبو شرار (فلسطين)

رواية جديدة للكاتبة الفلسطينية بشرى أبو شرار المقيمة في مصر صدرت حديثا من منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة) والرواية بعنوان «شمس».

هذه الرواية هي الكتاب الثامن للمؤلفة. وهي الرواية الرابعة في القائمة التي اصدرتها الروائية. ورواياتها الثلاث الأولى هي: أعواد الثقاب/ شهب من وادي رام/ من هنا وهناك.

كما أن للمؤلفة أربع مجموعات قصصية هي: أنين المأسورين (2001)، القلادة (2002)، جبل النار (2003)، اقلاع (2003).

أعمال هذه الكاتبة في الرواية والقصة القصيرة تدور كلها حول فلسطين شعبا وأرضا ومعاناة وثورة وحلما.

تهدي روايتها الجديدة «شمس» (إلى مدينة الحلم الطويل ... غزة).

و«شمس» التي تحمل الراية اسمها هي الشخصية المحورية في الرواية التي تتحدث عنها الكاتبة في حالاتها الانسانية المختلفة. ومعاناتها مع الفقر والوحدة بعد مغادرتها للوطن (أول ليلة تنامها شمس وحيدة، بعيدة عن وطنها، تتبعها بلادها أينما ذهبت، تسيل دموعها، كل ليلة تأوي إلى فراشها وحيدة، تستأجر حجرة عند سيدة دقّ الفقر كيانها، على سرير حديدي ووسادات صلبة وباب غرفة موصد على وحدتها ودموعها، ويرتشفها غطاء وسادتها، يصيبها البلل، تجف تحت رأسها حين تشرق شمس بلاد هي فيها).

هذه الرواية هي رحلة الطفلة/ المرأة «شمس» في تغريبتها الفلسطينية التي عاشتها كما عاشها بنات جيلها في خيام التشرد وألم المنافي.

ولغة الكاتبة بسيطة ، لغة توصيلية اختارتها هذه الكاتبة بالتزام وامتلاء بقضيتها . وعندما نقول «توصيلية » فلأنها بعيدة عن الاستطرادات الزائدة، كل كلمة لها مكانها ومعناها في المعمار السردي لروايتها الموزعة على فصول ، كل فصل منها وضعت له عنوانا .

عدد صفحات الرواية 250 صفحة من القطع المتوسط- سنة النشر 2008 .

